

مكتبة ابن تيمية

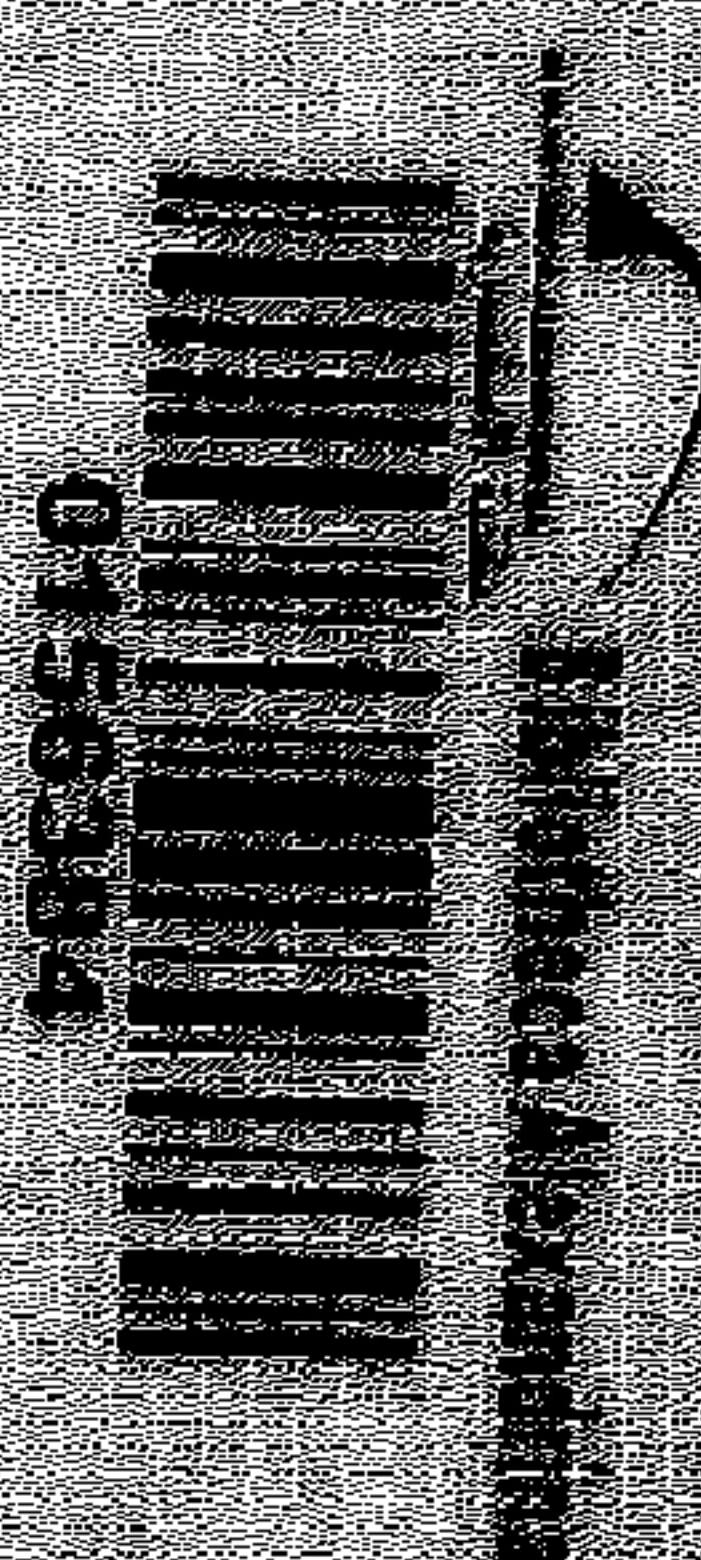
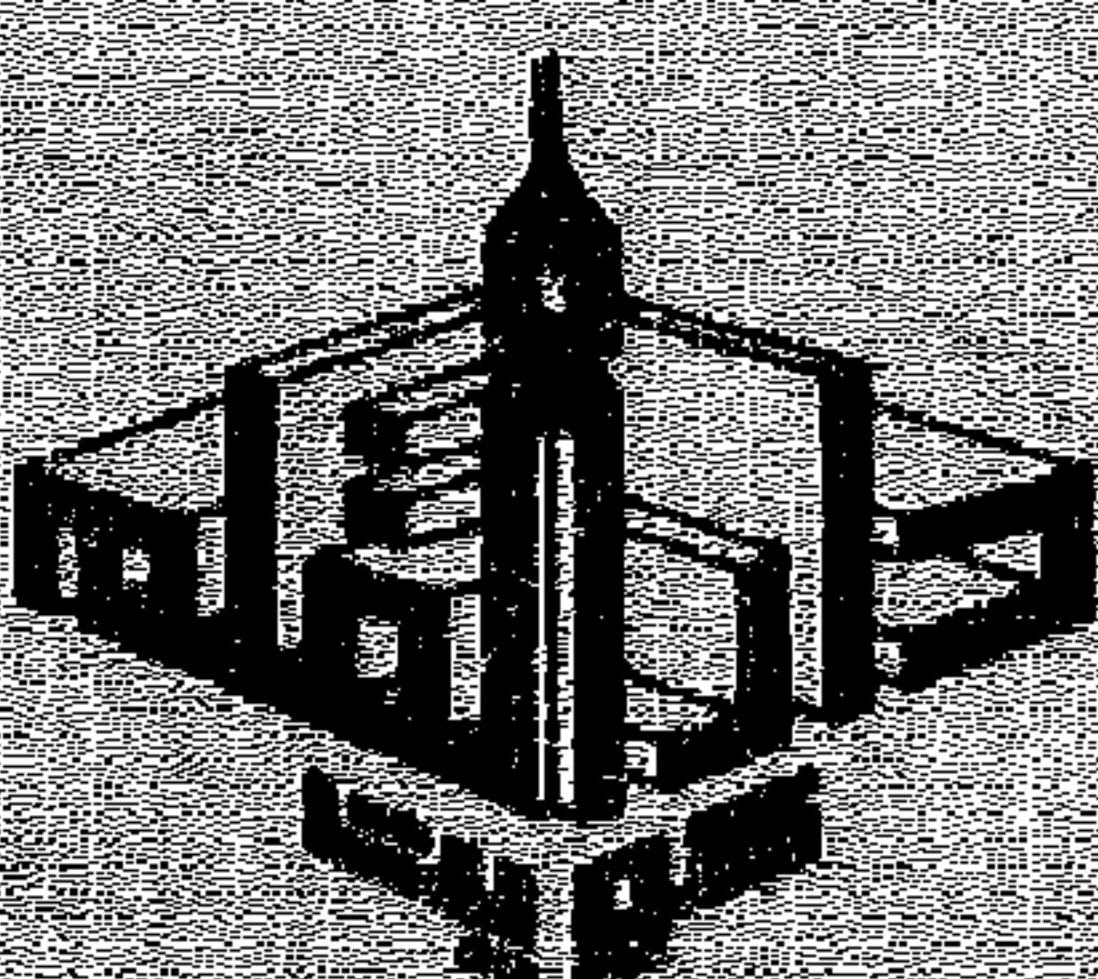
القسم الثالث — الدراسات

- ١ -

مقارنة بين الفخراني وبين بيبرس

تألیف

الدكتور محمد رشاد سالم
رئيس قسم الثقافة الاعلامية
جامعة التربية بمحافظة الراشدية



مقارنة بين الفرالي والبرجمانية

حقوق الطبع محفوظة

١٩٩٢ - ١٤١٣

دار القلم للنشر والتوزيع

من.ب. ٢٠٢٦ الصفحة ١٣٥٢ (الكويت)
شارع السور - عَمَّارَةِ السُّورِ - الطَّابِقُ الْأَوَّلُ
هَافِنْتُ، ٢٤٥٧٨ - ٢٤٥٧٩ - بِرْ قِيَّا تَوزِيعُ كُو



مَكْتَبَةُ إِبْنِ تِيمِيَّة

القسم الثالث — الدراسات

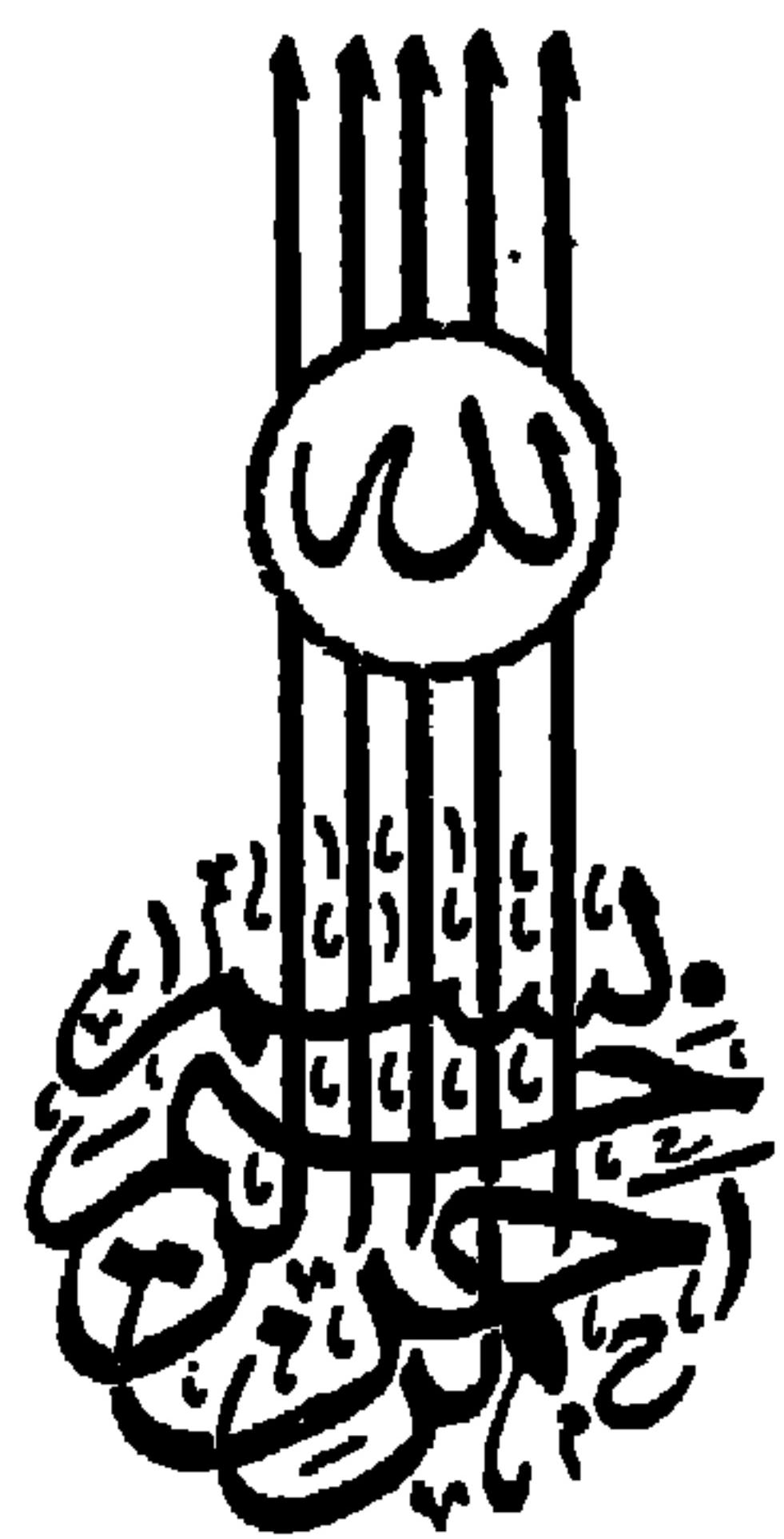
- ١ -

مَعَارِضَةٌ بَيْنَ الْغَرْبِيِّ وَابْنِ تِيمِيَّة

تألِيفُ

الدكتور محمد رشاود سالم
رئيس قسم الثقافة الإسلامية
بكلية التربية بجامعة الرياض





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

الحمد لله والصلوة والسلام على رسول الله ، وأشهد ألا اله إلا الله وحده لا شريك له ، وأشهد أن محمداً عبد الله ورسوله .

ويعد فقي ١٢ صفر ١٣٩٢ الموافق ٢٧ مارس ١٩٧٢ ألقى
محاضرة بقاعة الحاضرات الماسة بجامعة الرياض بعنوان
« مقارنة بين الغزالى وابن تيمية » وقد اقترح على « بعض الاخوة
الذين استمعوا إليها أن أنشرها بعد مزيد من التفصيل » ولقي
هذا الاقتراح ترحيباً مني فقد كانت فكرة تأليف كتاب في هذا
الموضوع تراودني منذ مدة طویلة .

غير أن تنفيذ هذه الرغبة لم يتحقق إلا في صورة هذا
البحث الذي أقدمه للقراء اليوم على أمل أن أتمكن فيما بعد من
التفرغ لكتابه مؤلف كبير يشمل أكثر جوانب المقارنة بين
هذين العلمين من أعلام أمتنا الإسلامية .

ولا شك أن الغزالى وابن تيمية من أكبر علماء هذه الأمة

وَهُمَا مِنَ الرِّجَالِ الَّذِينَ « مَلَأُوا الدُّنْيَا وَشَغَلُوا النَّاسَ » وَقَدْ أَحَبَ كُلًا مِنْهُمَا فَرِيقٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ حَقٍّ وَصَلَوْا فِي مَحْبَتِهِ إِلَى درجة التَّعْصِبِ .

وَالوَاقِعُ انِّي لَا أَقْصِدُ بِالْمَقَارِنَةِ بَيْنَ شَخْصِيَّةِ وَآزَاءِ الرِّجَلَيْنِ بِجُرْدِ الْمُتَعَدِّدَةِ الْذَّهَنِيَّةِ بَلْ انِّي أَقْصِدُ بِذَلِكِ الْمُوازِنَةَ وَالْمُفَاضَلَةَ بَيْنَ أَكْبَرِ تِيَارَيْنِ فَكَرِيَّيْنِ يُؤثِّرُانِ عَلَى الْمُسْلِمِينَ حَقًّا أَيَّامَنَا هَذِهِ . فَالْغَزَالِيُّ يَمْثُلُ التِّيَارَ الْأَشْعُرِيَّ الصَّوْفِيَّ ، وَابْنُ قَيْمِيَّةَ يَمْثُلُ التِّيَارَ السُّنْنِيَّ السُّلْفِيَّ ، وَلِكُلِّ مِنَ التِّيَارَيْنِ أَنْصَارَهُ وَرَجَالَهُ ، وَأَحَبَّ أَنَّ الْفَلَبَةَ فِي أَكْثَرِ الْبَلَادِ الْإِسْلَامِيَّةِ هِيَ - حَتَّىِ الْآنِ - لِلتِّيَارِ الْأَشْعُرِيِّ الصَّوْفِيِّ ، وَهَذَا عَلَى الرُّغْمِ مِنْ أَنَّ التِّيَارَ الثَّانِي يَمْتَدُ وَيَقْوِيُّ يَوْمًا بَعْدِ يَوْمٍ .

وَيَنْقُلُ لَنَا الشَّيْخُ مُصطفى عبد الرَّزَاقُ فِي كِتَابِهِ « التَّمَهِيدُ لِتَارِيخِ الْفَلَسْفَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ » مَا ذَكَرَهُ الْمَقْرِيزِيُّ فِي « خَطْطِهِ » مِنْ اِنْتَشَارِ مِذَهَبِ الْأَشْعُرِيِّ وَشُهُرَتِهِ فِي أَمْصَارِ الْإِسْلَامِ ، إِلَى أَنْ ظَهَرَ ابْنُ قَيْمِيَّةَ فَتَصَدَّى لِلرُّدِّ عَلَى مِذَهَبِ الْأَشْاعِرَةِ ، وَصَدَعَ بِالنَّكْبَرِ عَلَيْهِمْ وَعَلَى الرَّافِضَةِ وَالصَّوْفِيَّةِ ، وَوَافَقَهُ أَنَّاسٌ وَعَارَضَهُ آخَرُونَ . ثُمَّ يَقُولُ « أَمَّا النَّهَضَةُ الْمُدْيَثَةُ لِعِلْمِ الْكَلَامِ فَتَقْوِيمُهُ عَلَى نَوْعٍ مِنَ التَّنَافِسِ بَيْنَ مِذَهَبِ الْأَشْعُرِيِّ وَمِذَهَبِ ابْنِ قَيْمِيَّةَ ، وَإِنَّا لَنَشَهَدُ تِسْابِقًا فِي نَشْرِ كِتَابَ الْأَشْعُرِيِّ وَكِتَابَ ابْنِ قَيْمِيَّةِ وَتَلْمِيذَهُ ابْنِ الْقِيمِ » وَيُسَمِّي اَنْصَارَ هَذَا المِذَهَبِ الْأَخِيرِ أَنْفُسَهُمْ بِالسُّلْفِيَّةِ وَلَعِلَّ الْفَلَبَةَ فِي بَلَادِ الْإِسْلَامِ لَا تَزَالُ إِلَى الْيَوْمِ لِمِذَهَبِ الْأَشْاعِرَةِ .

ولن أحاول أن ادعى حياداً كاذباً بين الاتجاهين ، بل اني أحسدد موقفي بوضوح فأقول اني اعتقد ان نهضة المسلمين وانبعاثهم من رقادتهم وغفوتهم انما تتوقف الى حد كبير على مدى أخذهم بهذا التيار السلفي السنّي ، أخذآ قائماً على الفهم والدراسة والعلم والعمل بالعلم ، لا أخذآ قائماً على التعصب الفارغ والحماسة العاطفية . على ان هذا يرتبط عندي بأن آخذ بالرأي الذي يوافق الكتاب والسنة ، ويقوم عليه الدليل والبرهان ، بدون عصبية أو ندفاعة في الحب والكراهه .

وقد حاولت في هذا البحث أن أعرض لثقافة كل من الرجلين ومنهجها في البحث ، ثم عرضت موقف كل منها من المنطق .

وأخيراً عرضت لرأيهما في النبوة .

وهذه بعض جوانب المقارنة وان كان البحث - كما قدمت - له نواح كثيرة متشعبة أرجوا أن انکن من عرضها في طبعة أخرى موسعة من هذا الكتاب باذن الله ، والله اسأل ان يتقبل هذا العمل بقبول حسن وأن ينفع به .

محمد رشاد سالم

· مصر الجديدة في الأحد ١٧ جمادى الآخرة ١٤٩٤ ·

١٩٧٤ ٧ يوليو

ثقافة الغزالى ومنهجه في البحث

سمى الغزالى بمحجة الاسلام وبالامام . مع أن ثقافته الاسلامية كانت محدودة خاصة في علم الحديث ، ولذلك كثرت الاحاديث الضعيفة في كتبه عامة وفي كتاب «الживاء» بوجه خاص . وسجل عليه ذلك أكثر من عالم مثل أبي بكر الطرطوشى الذى قال عنه «شحن ابو حامد» «الживاء» بالكذب على رسول الله - ﷺ - : فلا أعلم كتاباً على بسيط الأرض أكثر كذباً منه » .^(١)

وذكر عنه ابن الجوزي في كتابه «المنتظم» و«تلبيس ابليس» أشياء كثيرة منها قوله في «المنتظم» : «وأخذ في تصنيف كتاب «الживاء» في القدس» ، ثم أنه بدمشق ، إلا أنه وضعه على مذهب الصوفية وترك فيه قانون الفقه ،^(٢) وقوله أيضاً : «ثم انه نظر في كتاب أبي طالب المكي (وهو قوت

(١) سيرة الغزالى لعبد الكريم العثمان ، ص ٧٥ ، ط . دار الفكر ، دمشق ، بدون تاريخ .

(٢) المنتظم لابن الجوزي ١٦٩/٩ و ط . حيدر آباد ، الهند ١٣٥٩ .

القلوب) وكلام المتصوفة القدماء ، فاجتنب ذلك بمرة عما يوجبه الفقه ، وذكر في كتاب « الاحياء » من الاحاديث الموضعية وما لا يصلح غير قليل ، وسبب ذلك قلة معرفته بالنقل »^(١) .

وقال عنه الذهبي في « سير أعلام النبلاء » : ولم يكن له علم بالآثار ولا خبرة بالسنن النبوية العاصية على العقل »^(٢) .

ويعرف الغزالى نفسه بذلك فيقول في رسالة « قانون التأويل » « وبصاعقى في علم الحديث مزاجة »^(٣) (أى قليلة) .

أما جوانب ثقافته الأخرى فإن ابن تيمية يحملها ويردها إلى مصادرها في رسالته « السبعينية » فيقول « وأبو حامد مادته الكلامية من كلام شيخه (يقصد الجويني) في « الارشاد » و « الشامل » ونحوها مضموماً إلى ما تلقاه من القاضي أبي بكر الباقلاني ، لكنه في أصول الفقه سلك في الغالب مذهب ابن

(١) نفس المرجع ونفس الصفحة . ومع شدة تعصب السبكي للغزالى فقد نقل في كتابه طبقات الشافية ٦/٢٠٠ (ط . عيسى الحلبي ، القاهرة ، ١٩٦٨ / ١٣٨٨) ، عن ابن النجاش أن الغزالى لم يكن له اسناد ولا طلب شيئاً من الحديث ولم أر له إلا حديثاً واحداً . وانظر ما نقله عن ابن عساكر بعد ذلك ٦/٢١٥ .

(٢) سيرة الغزالى ، ص ٧١ .

(٣) رسالة قانون التأويل ، ص ١٦ ، ط . الحسيني ، مطبعة الأنوار ، القاهرة ١٣٥٩ / ١٩٤٠ .

الباقلاني - مذهب الواقفة وتصويب المحتددين ونحو ذلك - وضم الى ذلك ما أخذه من كلام أبي زيد الديوسي وغيره في القياس ونحوه . وأما في الكلام فطريقته طريقة شيخه دون القاضي أبي بكر ، وشيخه في أصول الفقه يميل الى مذهب الشافعى وطريقة الفقهاء التي هي أصوب من طريقة الواقفة . ومادة أبي حامد في الفلسفة من كلام ابن سينا ، ولهذا يقال : « أبو حامد أمرضه الشفاء »، ومن كلام أصحاب رسائل اخوان الصفاء ورسائل أبي حيان التوحيدي ونحو ذلك . وأمّا في التصوف - وهو أجل علومه وبه نيل - فأكثر مادته من كلام الشيخ أبي طالب المكي الذي يذكره في « المنجيات » ... فان عامته مأخوذة من كلام أبي طالب ، ولكن كان ابو طالب أشد وأعلى ، وما يذكره في ربع الملوكات فأخذ غالبه من كلام الحارث المحاسبي في « الرعاية »^{١١} .

وكلام ابن تيمية في غاية الدقة ، وقد ذكر بعضه غيره من العلماء ، ومنهم تلميذ الغزالى القاضي أبو بكر بن العربي الذي قال - بحسب ما رواه الذهبي - : شيخنا ابو حامد بلغ الفلاسفة ،

(١) السبعينية ، ص ١٠٧ ، ضمن بجموع الفتاوى الكبرى ، الجزء الخامس ، ط. فرج الله الكردي ، القاهرة ، ١٣٢٩ هـ . وقارن كلام ابن تيمية بما ذكره الدكتور ابو العلا عفيفي في مقاله في مهرجان الغزالى ، ص ٧٤٨ - ٧٤٩ . ط. المجلس الأعلى للفنون والآداب ، القاهرة ، ١٣٨٢ / ١٩٦٢ .

وأراد أن يتقىء فما استطاع ،^(١)

وقال عنه أبو بكر الطرطoshi (المتوفى سنة ٥٢٠) إن الغزالى شبّك كتابه «الإحياء» بذاتي الفلسفة ومعانٍ رسائل أخوان الصفا ، وهم يرون النبوة مكتسبة^(٢) .

وكذلك ذكر الذهبي وأبو عبد الله محمد بن علي المازري (المتوفى سنة ٥٣٦) أنه تأثر بالفلسفة وبرسائل أخوان الصفاء وزاد المازري أنه تأثر بكتب أبي خيان التوحيدى^(٣)

وقد سجل كثير من المساجين الحدثين والمعاصرين تأثره بالفلسفة وبابن سينا بوجه خاص . وقد فصل الدكتور سليمان دنيا في كتابه «الحقيقة في نظر الغزالى» ، الكلام في ذلك تفصيلاً ، وهو يرى أن الغزالى ألف كتاباً في علم الكلام - بل وفي الفلسفة - مثل كتابه «تهافت الفلسفة» ليرضي العوام ولكتها لا تمثل آراء الغزالى الحقيقة ، وهو يستشهد بكلام الغزالى في كتابه «جواهر القرآن» حيث يقول^(٤) : «ومقصود

(١) سيرة الغزالى ، ص ٧٠ .

(٤) ص ٢١ ، ط. مصطفى محمد ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، ١٣٥٢ هـ / ١٩٣٣ م.

هذا العلم (علم الكلام) حراسة عقيدة العوام عن تشویش المبتداة ، ولا يكون هذا العلم مليئاً بكشف الحقائق ، ويحيى منه يتعلق الكتاب الذي صنفناه في تهافت الفلسفه ، والذي أوردناه في الرد على الباطنية في الكتاب الملقب بالمستظرفي وفي كتاب حجۃ الحق وقواصم الباطنية وكتاب مفصل الخلاف في أصول الدين . ولهذا العلم آلة يعرف بها طريق المجادلة ، بل طرق الحاجة بالبرهان الحقيقی ، وقد أودعناه كتاب « محک النظر » وكتاب « معيار العلم » على وجه لا يلقي مثله للفقهاء والمتكلمين ، ولا يتحقق بحقيقة الحجۃ والشبهة من لم يحط بها على ۱۰۰ .

ويستنتج الدكتور سليمان دنيا من ذلك ان كلام الغزالی معناه ان أفكار الفلسفه ليست باطلة عنده في ذاتها وإنما الباطل هو ذكرها لل العامة (وما ذكره من أن الفلسفه والمنطق طريقها الحجۃ والبرهان على عكس الكلام الذي يعتمد على المجادلة) ۱۱ .

والاستاذ مونتجومري وات يذهب نفس مذهب الدكتور سليمان دنيا بدليل انه يلخص عمل الغزالی بعبارة واحدة ذكر فيها ان الغزالی « أرسى علم الكلام على قاعدة فلسفية » ۱۲ .

(۱) انظر الحقيقة في نظر الغزالی للدكتور سليمان دنيا ، ص ۱۳۷ - ۱۳۸ ، ط. عيسى الحلبي ، القاهرة ، ۱۹۴۷ .

(۲) انظر : watt (M.) Muslim Intellectual, P. 71,Edinourg 1963.

وقد اعترف الغزالى في كتابه « المند من الضلال » بتأثره بعض كتب الشيوخ الصوفية فقال^(١) : « فابتداًت بتحصيل علمهم من مطالعة كتبهم مثل « قوت القلوب » لأبي طالب المكي رحمه الله وكتب الحارث المعاشي والمتفرقات المؤثرة عن الجنيد والشبل وأبي يزيد البسطامي - قدس الله أرواحهم - وغيرهم من المشايخ » .

وهو يحاول في بعض كتبه أن يبين أنه تأثر بهذه الكتب تأثر اقتباس لا تأثر متابعة ، ولكننا نلاحظ أن تأثره بقوت القلوب لأبي طالب المكي كان عظيماً . وقد لاحظ ذلك من قبل الدكتور زكي مبارك في كتابه « الأخلاق عند الغزالى »^(٢) إذ يوجد تشابه في ترتيب أبواب الكتابتين كما يوجد تشابه في موضوعات باب التوكل والمحبة خاصة .

وقد أشار كثير من الباحثين والعلماء إلى اضطراب الغزالى وتردداته وتناقضه ومن ذكر ذلك ابن طفيل في كتابه « حي بن يقطان » فهو يقول عنه « وأما كتب الشيخ أبي حامد الغزالى

(١) ١٧٢ - ١٧٣ ، بتحقيق د. عبد الحليم محمود ، الطبعة الثالثة ، الأنجلو ، القاهرة ، ١٩٦٦ .

(٢) انظر : الأخلاق عند الغزالى ، ص. ٦٣ ، ط . دار الكتاب العربي ، القاهرة ، بدرون تاريخ .

فهي بحسب مخاطبته للجمهور يربط في موضع ويحمل في آخر ، ويكرر بأشياء ثم ينتحلها . ثم انه من جملة ما كفر به الفلاسفة في كتاب « التهافت » انكارهم لشرع الاجساد واثباتهم الثواب والعقاب للنفوس خاصة ، ثم قال في أول كتاب « الميزان » ^(١) ان هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع ، ثم قال في كتاب « المنقد من الضلال والمفصح بالاحوال » ان اعتقاده هو كاعتقاد الصوفية وان أمره اغا وقف على ذلك بعد طول البحث ^(٢) .

والدكتور سليمان دنيا ينفي في كتابه ^(٣) أن يكون الغزالى قائلاً بالبعث الروحاني ، ولكنه يعود في مواضع أخرى فيؤكّد انه تابع الفلاسفة عامة وابن سينا خاصة من أكثر أقوالهم ، وقد تابع ابن سينا متابعة تامة في كلامه عن النفس وخاصة في كتابه « معارج القدس في مدارج معرفة النفس » ^(٤) .

وهذا الرأي نفسه يذكره ابن تيمية في رسالته « السبعينية »

(١) ويقصد كتابه ميزان العمل ، وانظر هذا الكتاب ص ١٣ - ٢٢ ، ط. مكتبة الجندي ، القاهرة ، بدون تاريخ .

(٢) حبي بن يقظان لابن طفيل ص ٦٣ ، تحقيق د. أحمد أمين ، ط. المعارف ١٩٥٩ .

(٣) الحقيقة في نظر الغزالى ، ص ١٠٨ .

(٤) كما سندكر ذلك عند الكلام عن النبوة عند الغزالى بإذن الله .

حيث يقول^(١) «صاحب (الجواهر) لكثره نظره في كلامهم واستمراوه منهم مزج في كلامه كثيراً من كلامهم وان كان قد يكفرهم بكثير مما يوافقهم عليه في موضع آخر»، وفي أواخر كلامه قطع بأن كلامهم لا يفيد علماً ولا يقيناً، بل وكذلك قطع في كلام المتكلمين وأآخر ما اشتغل به النظر في صحيح البخاري ومسلم، وما ت وهو مشتغل بذلك».

وقد حدثنا الغزالى في كتابه «المنقد من الضلال» عن الشك الذي خامر عقله، وعن الازمة العقلية والنفسية التي عرضت له بعد ذلك، فذكر انه شك في المحسوسات ثم في العقليات حتى أنه ظلل - كما حدثنا عن نفسه - «قريباً من شهرين انا فيها على مذهب السفسطة بحكم الحال، لا بحكم النطق والمقال حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض»^(٢).

وهو في مواضع أخرى يبين فائدة الشك، فيقول في آخر كتاب «ميزان العمل»^(٣) «فمن لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال».

ويذهب بعض الباحثين إلى أن الشك صاحب الغزالى حتى

(١) مجموع الفتاوى الكبرى، ج ٥ ص ٤٢.

(٢) النقد، ص ١٣٠، وادظر ص ١٢٥ - ١٣٠.

(٣) ص ١٥٩، ط. مكتبة الجندي، القاهرة، بدون تاريخ.

٤٨٨ وهو في سن الأربعين تقريباً^(١)

والغزالى يبين لنا انه لا يجوز للمرء أن يفصح عن كل آرائه
لجميع الناس ، لأنه يقسم في كتابه « القسطاس المستقيم » الناس
إلى ثلاثة أصناف :

أ) عوام وهم أهل السلامة ، البلة وهم أهل الجنة .

ب) خواص ، وهم أهل الذكاء وال بصيرة .

ج) ويتوارد بينهم طائفة هم أهل الجدل والشغب ، فيتبعون
ما تشابه من الكتاب ابتغاء الفتنة^(٢) .

وهذا التقسيم هو نفس تقسيم الفلسفه – وتقسيم ابن سينا
يوجه خاص – الناس إلى عوام (خطابيين) ومتكلمين (جدللين)
وفلاسفة (برهانيين)^(٣) .

(١) انظر مقال د. عمر فروخ ، الموجان ، ص ٣١٩ - ٣٣٨ .

(٢) القسطاس ص ٦٢ : ضمن مجموعة القصور العوالى ، ط. مكتبة
الجندى ، القاهرة ، بدون تاريخ وانظر طبعة المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ،
١٩٥٩ (ص ٨٥) .

(٣) وسيرد الكلام عن ذلك فيما بعد عند الكلام عن النطق عند ابن تيمية
إن شاء الله .

ولذلك فان الغزالى في « ميزان العمل » يقول ان المذهب
ثلاثة مراتب .

١ - ما يتبعه له المرء في المباحثة والمناظرات - ويبين
ان سبب ذلك انه مذهب البلد الذي نشأ فيه ومذهب أهله
ومعلميه ، وهو اما مذهب الأشعري او الاعتزالي الخ ...

٢ - مذهب المسترشدين او ما ينطبق على من جاءه
مستفيداً مسترشداً . وهو مختلف بحسب المسترشد ، فلو كان
بليداً جاف الطبيع فلا يقال له ان الله تعالى ليس ذاته في مكان
وانه ليس داخل العالم ولا خارجه ولا متصلًا بالعالم ولا منفصلًا
عنه ، بل ينبغي أن يقرر عنده ان الله تعالى على العرش الخ ...

٣ - المذهب الثالث ما يعتقده الرجل سراً بينه وبين الله
عز وجل لا يطلع عليه غير الله تعالى ، ولا يذكره الا مع من
هو شريكه في الاطلاع على ما أطلع أو بلغ رتبة يقبل الاطلاع
عليه ويفهمه ^(١) .

وهذا هو السبب الذي جعل الغزالى يكتب كتاباً لل العامة
وكتباً أخرى للخواص سماها أحياناً بالكتب المضنوون بها على

(١) انظر : ميزان العمل ، ص ١٥٦ - ١٥٨ .

غير أهلها . وقد اختلف الباحثون في تعين هذه الكتب الخاصة (أو المضنوون بها على غير أهلها) . ولكنهم اتفقوا على أنه ألف كتاباً من هذا النوع أودعها أفكاراً لم يتمكن من التصریح بها لعامة الناس اشفاقاً عليهم من الضلال ، ولعل هذا يتضح في عنوانين كتبه ورسائله مثل « الاقتصاد في الاعتقاد » و « الجام العوام عن علم الكلام » و « المضنوون به على غير أهلها » .

والمنهج الذي سلكه الفرزالي في مهاجمة خصومه بيته لنا بنفسه في كتابه « تهافت الفلسفه » ، حيث يقول ^(١) : ليعلم ان المقصود تنبيه من حسن اعتقاده في الفلسفه وظن أن مسالكه نقية عن التناقض ببيان وجوه تهافتهم ، فلذلك أتلا أدخل في الاعتراض عليهم الا دخول مطالب منكر ، لا دخول مدع مثبت فأبطل عليهم ما اعتقادوه مقطوعاً بالزمات مختلفة ، فالزمهم ثارة مذهب المعتزلة ، وأخرى مذهب الكرامية ، وطوراً مذهب الواقفية ، ولا انتهى ذابياً عن مذهب مخصوص ، بل أحمل جميع الفرق البا واحداً عليهم ، فان سائر الفرق ربما خالفونا في التفصيل وهو لا يتعرضون لاصول الدين ، فلنتظاهر عليهم ، فعند الشدائد تذهب الاحقاد » .

(١) ص ٨٦ - ٨٣ ، الطبعة الرابعة ، تحقيق د. سليمان دببا ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٣٨٥ / ١٩٦٦ .

وهذا يعني أن الغزالى في سبيل هدم الفلسفة وبيان تناقضها وتهافتها لا مانع عنده من أن يأخذ أقوال خصومه من المعتزلة والكرامية وغيرهم ، وهذا منهج يخالف الحق ويخالف منهج ابن تيمية مخالفة ثامة كما سرر في النقطة التالية من حديثنا .

ولعل من الأمور الهامة التي تتصل بالكلام عن ثقافة الغزالى بيان مدى السلبية التي كان عليها الغزالى ازاء الاحداث السياسية الضخمة التي حدثت أثناء حياته ، فقد فتح الصليبيون انطاكية سنة ٤٩١ ثم معرة النعمان في الشهر الاخير من تلك السنة وقتلوا فيما مائة ألف ثم اجتاحوا البلاد كلها يقتلون ويدمرون واقتحموا القدس سنة ٤٩٥ ووصلت الاخبار بذلك الى بغداد فقلقت الخواطر واضطربت الخلاقة و كان الغزالى في بغداد في الغلب ، فلم يجد حرفاً ، ثم انه عاش احد عشر عاماً بعد سقوط القدس في أيدي الافرنج الصليبيين فلم يذكرهم بلسانه فضلاً عن انه يكون قد حض على قتالهم كما كان ينتظر منه)١(.

ويحاول د. عمر فروخ أن يبحث عن أسباب هذا الموقف ويرد لها الى عاملين : الأول مرضه وأزمته النفسية ، والثاني

(١) مقال د. عمر فروخ ، رجوع الغزالى إلى اليقين ، المهرجان ، ص ٣٠١ - ٣٠٠

سلوكه طريق التصوف ، وقد وقف جميع الصوفية موقفاً هادئاً من الحروب الصليبية التي كانوا يعتقدون أنها كانت عقاباً للمسلمين على معاصيهم ^(١) .

وسنرى فيما يأتي كيف اندمج ابن تيمية - على العكس من الغزالى - اندماجاً كاملاً مع احداث عصره وقام بكافح التيار بقلمه ولسانه وسيفه .

(١) نفس المرجع السابق ، ص ٣٠١ .

ثقافة ابن تيمية ومنهجه في البحث

أجمع المؤرخون على أن ابن تيمية كان واسع الاطلاع على العلوم الشرعية والعلقانية، على حد سواء. ويقول الذهبي عنه : « كان يتقد ذكاءه ، وساعاته من الحديث كثيرة ، وشيخه أكثر من مائتي شيخ ، ومعرفته بالتفسير إليها المتنهى ، وحفظه للحديث ورجاله وصحته وسممه مما يلحق فيه ، وأما نقله للفقه ولماهات الصحابة والتابعين ، فضلاً عن مذاهب الأربعة ، فليس له فيه نظير . وأما معرفته بالملل والتّحل والأصول والكلام فلا أعلم له فيه نظيراً ، وأما معرفته بالسير والتاريخ فعجب عجيب . وأما شجاعته وجهاده واقدامه فأمر يتتجاوز الوصف . فان ذكر التفسير فهو حامل لوايه ، وان عدد الفقهاء فهو مجتهدم المطلق ، وان حضر المحافظ نطق وخرسوا ، وصرد^(١) وأبلسوا ، واستقنى وأفلسوا ، وان سمي المتكلمون فهو فردهم وإليه مرجعهم ، وان لاح ابن سينا يقدم الفلسفه في لهم

(١) في الأصل : وسترد .

وتيسهم^(١) وهتك أسرارهم وكشف عوارهم^(٢).

ولعل من العبارات التي تعبّر بوضوح عن ثقافة ابن تيمية ومدى معرفته بالحديث قول الذهبي عنه : « كل حديث لا يعرفه ابن تيمية فهو ليس بمحدث »^(٣) وهذا يدل على اطلاعه الواسع في السنة والمأمه بكلّافة كتب الحديث.

وبين أيدينسا اليوم كتاب « الرد على المنطقين »، « لابن تيمية^(٤) »، وهو كتاب فريد من نوعه – كما سُبّان بعد قليل – وهو يدل دلالة قاطعة على ثقافة ابن تيمية المنطقية العميقـة.

أما ثقافة ابن تيمية الفلسفية فهي ما زالت مجهرة إلى حد كبير. إذ أن أهم كتبه التي عرض فيها الفلسفة بال النقد والمعارضة لم تنشر بعد، أو ضاعت ضمن ما ضاع من كتبه.

ولعل من أهم هذه الكتاب كتاب « الصفديـة » وقد أفادني

(١) في الأصل : فلسهم وبخسمهم.

(٢) فوات الوفيات لابن شاكر الكتبى ٤/١، ط. مكتبة التهضـمة المصرية، القاهرة ١٩٥١. وانظر العقود الدرية في مناقب شيخ الإسلام . ابن تيمية لابن عبد الهادى ، ص ٢٣ - ٢٤ ، ط. حجازي . القاهرة ، ١٣٥٦ / ١٩٣٨.

(٣) العقود الدرية ، ص ٢٥.

(٤) طبع المكتبة القيمة ، بومبـاي ، الهند ، ١٣٦٨ / ١٩٤٩.

كثيراً في بحث الدكتوراة ، وقد اتمت تحقيقه تقريراً ، وسأبدأ
في طبعه بعد شهرين باذن الله .

كما أن كتبه الكبيرة لم تنشر بعد مثل كتاب « نقض تأسيس
القدس » وباقى كتاب « درء تعارض العقل والنقل » فان
الذى نشر منه يعدل ربع الكتاب - أو ثلثه على أكثر
تقدير^(١) .

وقد ذكر المترجمون لسيرته أن له في الرد على الفلاسفة أربع
مجلدات غير الرسائل والقواعد التي كتبها ، وغير كتب أخرى
في الرد على المنطق (منها كتاب في الرد على منطق كتاب
الاشارات لابن سينا) وكل هذه الكتب لم تعرف ولم
تنشر بعد .

أما في مجال علم الكلام فان كثيراً من كتبه الهمامية لم يتم
نشرها بعد مثل كتاب « نقض تأسيس القدس » الذي
ذكرناه .

والذى يميز ثقافة ابن تيمية أنها ثقافة اسلامية حقيقة بالدرجة
الأولى ، وانه يتبع فيما منهج أهل السنة والجماعة اتباعاً

(١) انظر مقدمة القسم الأول من الجزء الأول الذي قمت بتحقيقه ، ط.
دار الكتب ، القاهرة ١٩٧١ .

دقيقاً، و خاصة منهج الامام احمد بن حنبل وكبار علماء المذاهب، وان كان يأخذ عن كافة علماء المذاهب الأربعه ، وعن كبار المحدثين مثل البخاري والشافعي والطبرى وأبي الشيخ الأصبهانى واللالكائى وأبي نصر السجزى وابن خزيمة والدارمى وابن قتيبة وأبي بكر الأثرب وخلال وأبي عثمان الصابونى وأبي اسماعيل الانصارى والبىهقى وابن بطة وابن حزم وابن الجوزى والأشعرى والباقلاني وغيرهم . بل ان ابن تيمية يستفيد من كل المفكرين والنظرار فيما كان فيه التأيد والتدعيم لمذهب أهل السنة والجماعة ، فهو يقرر في كتاب « الرد على المنطقين » انه استفاد من كتاب « الدقائق » للباقلاني - وهو أشعرى - ومن كتاب ابن التوبختى الشيعى الائفى عشري في رده على المنطق .

وهنا نلاحظ الفرق بينه وبين الغزالى فهو يأخذ من كل معين يجد فيه نصرة لمذهب أهل السنة ولما يؤمن بأنه الحق ، ويطرح منه ما يخالف ذلك وهو يعترف لكل فئة أو لكل عالم بما فيه من خير كما يبين ما هو عليه من باطل . وهو في كلامه عن الغزالى - رغم هجومه عليه - يشيد بكتابه « فضائح الباطنية »^(١) ومع انه يقرر أن الغزالى كان متناقضاً الا انه يسجل له - كما سبق أن ذكرنا - انه أفلح في آخر حياته عن الاستغفال بالعلوم الفلسفية والكلامية وانصرف إلى الاستغفال بعلم

(١) الرد على المنطقين ، ص ١٤٢ - ٢٨٠ .

الحديث : « وآخر ما اشتغل به النظر في صحيح البخاري ومسلم
ومات وهو مشغول بذلك »^(١) .

وعلى الرغم من هجوم ابن تيمية على الباقلاني - وخاصة في
آرائه عن النبوات والمعجزات - الا انه يقرر أنه أفضل
الأشاعرة - ليس فيهم مثله : لا قبله ولا بعده^(٢) كما انه يذكر
عن ابن رشد أنه أفضل الفلاسفة .

وهكذا فان منهج ابن تيمية هو أن يسجل الفضل لذويه
مما اختلف معهم والا تتعذر مخالفته لخصومه من الاستفادة مما
في كلامهم من حق ، والا يكون خلافه معهم سبباً في أن ينحدر
فضلهم او ان يحاربهم برأي لا يؤمن هو نفسه به .

وعلى عكس ما رأينا من سلبية الغزالي ازاء هجمات
الصليبيين على المسلمين في عصره ، فان ابن تيمية تصدى للتتار
بكل ما يملك من قوة علمية وتفصيلية بل ويدنية ، فقد وقف في
دمشق مع ثائب السلطان الافرم يحرض المسلمين على الثبات ضد

(١) انظر السبعينية ج ٥ ص ٤٤ ، وهذا يوافق ما ذكره عنه المؤرخون ،
انظر المتنظم لابن الجوزي ١٧٠/٩ . وانظر طبقات الشافية للسبكي
٦/٢١٠ .

(٢) الفتوى الحوية ، ص ١٤٩ ، تحقيق محمد حامد الفقى ، طبع في بجموع
مم الرسالة التدمرية وألفية العراقي ، القاهرة ، بدون تاريخ .

التنار في حين فر من المدينة أكثر العلماء وكبار رجال الدولة ، كأغلاظ سلطان التنار غازان لسوء معاملته للMuslimين مع ما في ذلك من خطر على حياته ، ولما رأى اشتداد خطر التنار سافر من سوريا إلى مصر وحرض السلطان الناصر ورجاله على حرب التنار بعبارات شديدة ، ثم اشترك بنفسه في معركة « مرج الصفر » وانطلق بين الجنود يحرضهم ويؤكدهم استحقاقهم لنصر الله ما داموا قد أخلصوا في طاعة الله ، ثم انطلق يقاتل معهم قتالاً شديداً ضد التنار ^(١) .

(١) انظر العقود الدورية « ص ١١٨ وما بعدها ، البداية والنهاية لابن كثير ، الجزء الرابع عشر ، فوات الوفيات لابن شاكر ٧٢/١ - ٧٣ . وانظر القسم الأول من كتاب : Laoust (H.) : *Essai sur les doctrines sociales et politiques de ... b. Taimiya Le Caire, 1939.*

و خاصة ص ١٢٤ - ١٢٥ :

الموقف من المنطق

أما الغزالى فانه كان متابعاً لمنطق اليونان على الجملة ، الا انه حاول أن يلبسه ثياباً اسلامية ، وخاصة في كتابه « القسطاس المستقيم » حيث يتكلم عن موازين خمسة^(١) لا تخرج عن أشكال القياس الأرسطي^(٢) . والغزالى نفسه يذكر ذلك فيقول في « المتقى من الضلال »^(٣) « ولا يتصور ان يفهم ذلك الميزان ثم يخالف فيه ، اذ لا يخالف فيه أهل التعليم ، لأنني استخرجته من القرآن الكريم ، وتعلمتها منه ، ولا يخالف فيه أهل المنطق ، لأنه موافق لما شرطوه في المنطق غير خالف له » .

وقد ألف الغزالى كتابيه « معيار العلم » و « محك النظر » ووافق فيها منطق أرسطو وابن سينا ، الا أنه قرر بعد ذلك

(١) انظر القسطاس المستقيم (ط. الجندي) ص ١٨ - ٤٩ .

(٢) وإلى هذا يذهب موتجموري في كتابه Muslim Intellectual, P. 69-70,

ط. أدبيرة ، ١٩٦٣ .

(٣) ص ١٦٧ .

في مقدمته لكتاب «المستصفى في الأصول»، أن المنطق هو مقدمة العلوم كلها، وأن من لا يحيط به فلائقه شيء من علومه. وهو يقول في «المستصفى»^(١): «نذكر في هذه المقدمة مدارك العقول وانحصرها في الحد والبرهان. ونذكر شرط الحد الحقيقي وشرط البرهان الحقيقي وأقسامها على منهاج أو جزء مما ذكرناه في كتاب «محك النظر»، وكتاب «معيار العلم». وليس هذه المقدمة من جملة علم الأصول ولا من مقدماته الخاصة به، بل هي في مقدمة العلوم كلها، ومن لا يحيط بها فلائقه بعلومه أصلاً».

ولذلك يرى ابن تيمية أن المنطق وإنما دخل في العلوم الشرعية وفي أصول الفقه في أواخر المائة الخامسة وأوائل المائة السادسة بعد كل هذا الذي فعله الغزالى، ويدرك عنده أنه كان دائماً شديد الثقة بالمنطق ثم يقول: «وأعجب من ذلك أنه وضع كتاباً سماه «القططاس المستقيم» ونبه إلى أنه تعلم الانبياء، وإنما تعلم من ابن سينا وهو تعلم من كتب أرسطو»^(٢).

وقد كان المتكلمون قبل ذلك - وحق الجويني استاذ

(١) ص ٧، ط. مصطفى عبد، القاهرة، ١٩٣٧/١٣٥٦.

(٢) الرد على النطقيين، ص ١٤-١٥.

الغزالى - يتكلمون عن الحدود بطريقة مخالفة ، أما بعد الغزالى فأصبح الذين يتكلمون عنها إنما يتبعون طريقة أهل المنطق اليونانى . وقد سار أكثر علماء المسلمين على طريق الغزالى حتى قال من قال من المتأخرین : « ان تعلم المنطق فرض كفاية » وهو قول فاسد من وجوه متعددة ، وهو يدل على جهل قائله بالشرع ، وجهه بفائدة المنطق ، ومن قال انه « فرض على الأعيان » فهو أجهل منه » ^(١) .

وابن تيمية يقف موقفاً معاكساً وهو لا يكتفي في رده على المنطق باصدار الفتوى بتحريمه كما فعل بعض العلماء ومنهم ابن الصلاح الذي قال : « المنطق مدخل الفلسفة ومدخل الشرشر ، وليس الاشتغال بتعلمه وتعلمها مما أباحه الشارع ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والائمة المجتهدين والسلف الصالحين وسائر من يقتدي به » ^(٢) ولذلك اشتهر بين المتأخرین القول بـ « من تمنطق فقد تزندق » .

وأما ابن تيمية فهو يكشف بطريقة منهجية فساد هذا

(١) نقض المنطق ، ص ١٥٧ ، ط. السنة العمدية ، القاهرة ١٣٧١ / ١٩٥١ : الرد على النطقيين ، ص ١٧٩ .

(٢) فتاوى ابن الصلاح ، ص ٤٣ . ط. القاهرة ١٣٤٨ ، مناج البحث عند مفكري الاسلام للدكتور علي النشار ص ١٤٢ ط. دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٦٧/١٥٦٧ .

المنطق ، وقد ألف عدة كتب في الرد على المنطق ضاع بعضها ، ولكن يوجد بين أيدينا منها كتاب « نقض المنطق » والجزء الأخير منه يرد فيه على المنطق ، وكتاب « الرد على المنطقين » وهو من الكتب الكبيرة إذ يقع في أكثر من خمسين صفحه ، وهو - كما قدمنا - من أعظم الكتب في التراث الفكري الإسلامي ، بل وفي التراث الإنساني عامه .

وأول قضية يحاول ابن تيمية أن ينفيها في رده على المنطق اليوناني هي الزعم بأن هذا المنطق لا بد منه لكل عالم وباحث ، وهو يهاجم بشدة تعريف المنطق بأنه « آلة قانونية تمنع مراجعتها الذهن أن يزل في فكره ». ذلك أن المنطق وأصطلاحاته إنما عرف على زمن اليونان ووضعه رجل يوناني ، وقد كانت جماهير العلامة في الأمم المختلفة قبلهم تعرف حقائق الأشياء بدون اصطلاحات والأوضاع المنطقية ، وكذلك عامة الأمم بعد اليونان تعرف حقائق الأشياء بدون وضعهم ^(١) .

والعلوم الفلسفية نفسها التي جعلوا المنطق ميزانا لها لا تعتمد في الواقع على المنطق ، فالعلوم الرياضية والطبيعية ، وكذلك العلوم العملية مثل علم الأخلاق وعلم تدبير المنزل وعلم

(١) الرد على المنطقين ، ص ٢٨ ، ١٧٧ : شرح العقيدة الاصفهانية ، بجموع الفتاوى الكبرى ، ج ٥ ، ص ١١٦ .

السياسة يبحث فيها الباحثون بدون التعويل على النطق .

وقد كان أفضل المسلمين من الصحابة والتابعين وأئمة علماء الأمة كاملين في علمهم وإيمانهم قبل أن يعرف منطق اليونان . وقد صنفت في الإسلام علوم كثيرة مثل علوم النحو واللغة والعرض والفقه وأصوله والكلام وغير ذلك ، وليس في أئمة هذه الفنون من كان يلتفت إلى المنطق ، بل عامتهم كانوا قبل أن يُعرِّب المنطق اليوناني ، بل أكثر من ذلك لا تجد أحداً من أهل الأرض حقق علمًا من العلوم ، وصار إماماً فيه مستعيناً بصناعة المنطق .

ولا يجوز لعاقل أن يظن – متابعة للغزالى – أن الميزان العقلي الذي أنزله الله هو المنطق اليوناني ، بل إن معنى الميزان مختلف عن ذلك تماماً . وقد ذكر الله تعالى أنه أنزل الكتاب وأنزل الميزان فهو شيء مضاد إلى الكتاب ، كما في قوله تعالى : (الله الذي أنزل الكتاب بالحق والميزان) (سورة الشورى : ١٧) وقال : (لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط) (سورة الحديد : ٢٥) .

ويذكر ابن تيمية أن السلف وكثيراً من المفسرين كانوا يقولون عن الميزان انه « العدل » وهذا هو تفسير الطبرى

والقرطبي)^(١) ، وقال بعضهم: هو ما تزن به الأمور ويعرف العدل ، وما متلازمان .

ولذلك فإن ابن تيمية يفهم من الميزان ما به يعرف تمايز المتأتلات من الصفات، واختلاف المخلفات من المقادير وغيرها، ولذلك فإن الأمثال المضروبة والأقوية العقلية التي تجمع بين المتأتلات وتفرق بين المخلفات هي كذلك من الميزان . والعلوم العقلية تعلم بما قطع الله عليه بني آدم من أسباب الإدراك، لا تقف على ميزان وضعفي لشخص معين .

وكلام الغزالي وأمثاله باطل لوجوه عده : منها أن الله أنزل الموازين مع كتبه قبل أن يخلق اليونان ، من عهد نوح وإبراهيم وموسى وغيرهم . وهذا المنطق وضعه أرسطو قبل المسيح بثلاثة قرون ، فكيف كانت الأمم المتقدمة تزن بهذا ؟.

ومنها أن أمتنا - أهل الإسلام - ما زالوا يزنون بالموازين العقلية ، ولم يسمع سلفنا بذكر هذا المنطق اليوناني ، وإنما ظهر في الإسلام لما عربت الكتب اليونانية في دولة المأمون أو قريباً منها . وحتى بعد أن عرب المنطق فإن نظار المسلمين من العلماء والمتكلمين ظلوا يذمونه ويعيرونه ولا يلتفتون إليه ولا إلى

(١) انظر تفسير الطبرى (ط. يلاق ، ١٣٢٩ ، ١٣٢٥) ؛ تفسير القرطبي (ط. دار الكتب ١٣٨٤ / ١٩٦٥) ١٥/١٦ .

أهل في موازينهم العقلية والشرعية .

وأيضاً فإن المتكلفة جعلوا المنطق ميزاناً للموازين العقلية التي هي الأقيسة العقلية ، ولو أن الميزان احتاج إلى ميزان للزم التسلسل .

وأيضاً فإن الفطرة وإن كانت صحيحة وزنت بالميزان العقلي ، وإن كانت بلدية أو فاسدة لم يزدتها المنطق – لو كان صحيحاً – إلا بلادة وفساداً »^(١) .

وابن تيمية ينبه إلى نقطة هامة تنبه إليها كبار المناطقة المحدثين ، وهي ارتباط المنطق باللغة ، فهو يرى أن المنطق اليوناني إنما يرتبط باللغة اليونانية ويعتمد عليها ، ولذلك فإن المناطقة (العرب وغيرهم) يستعملون كلمات مثل :

سوفسطيقا وأنولوطيقا وقاطيفورياس وإيساغوجي وغير ذلك ، وهذه كلمات لها دلالتها الخاصة في اللغة اليونانية ، فلا يصح لغير اليونان أن يجعلوا المنطق اليوناني المرتبط بهذه اللغة اليونانية أساساً لفكرهم ، وإنما يجب أن يجعلوا اللغة العربية هي الأساس . يقول ابن تيمية : « فلا يقول أحد أن سائر العقلاة (غير اليونانيين) يحتاجون إلى هذه اللغة (اليونانية) لا سيما من

(١) الرد على المنطقيين ، ص ٣٧٣ - ٣٧٥ .

كرمه الله بأشرف اللغات الجامحة لأكمل مراتب البيان المبينة لما تتصوره الأذهان بأوْجَز لفظ وأكمل تعريف». ويستشهد ابن تيمية بما قاله أبو سعيد السيرافي في مناظرته للفيلسوف متن بن يوان من أن المعاني فطرية عقلية لا تحتاج إلى اصطلاح خاص ، بخلاف اللغة المتقدمة التي يحتاج إليها في معرفة ما يجب معرفته من المعاني فإنه لا بد فيها من التعلم . ويرى ابن تيمية أن تعلم اللغة العربية التي يتوقف فهم القرآن والحديث عليها هو الفرض على الكفاية وليس المنطق ، ويدرك أن في علم النحو من التحقيق والتدقيق والتقسيم والتحديد ما لا يوجد في المنطق ، وأهل النحو يتكلمون في صورة المعاني المعقولة على أكمل القواعد^(١) .

ولعل أسوأ ما في المنطق اليوناني هو ارتباطه الوثيق بالمتافيزيقا أو بالألهيات وقد غفل الغزالي عن مثل هذا الارتباط ، أما ابن حزم فمع تعظيمه الشديد للمنطق – حق أنه رواه باسناده إلى أبي بشر متن بن يونان الترجمان الذي ترجمه إلى العربية – فإنه يقر بوجود هذا الارتباط . فالوجود عند الفلسفه هو وجود مطلق كلي ينقسم إلى أنواع مثل قسمته إلى واجب ومحken وقد يم ومحدث وجوهه وعرض ، والوجود الكلي إنما يكون كلياً في لذهن لا في الخارج . فإذا كان هذا هو «العلم الأعلى» (أي العلم

(١) الرد على المطهرين ، ص ١٢٧ - ١٢٨ ، ١٣٠ - ١٢٩ ، نقض

لنقض ، ص ١٧٠

الإلهي) عندهم ، لم يكن الأعلى عندهم علمًا بشيء موجود في في الخارج ، بل علمًا بأمر مشترك بين جميع الموجودات ، وهو مسمى « الوجود » وذلك كمسمى أي معنى من المعاني العامة مثل « الحقيقة » أو « الماهية » وعلومن أن العلم بهذا ليس علمًا بموجود في الخارج ، لا بالخالق ولا بالخلق ، وإنما هو علم بأمر مشترك كلي تشارك فيه الموجودات ، لا يوجد إلا في الذهن ^(١) .

والفلاسفة والمناطقة يقولون إن النبي له « قوة قدسية » تجعله ينال الحد الأوسط من كل قضية كلية من غير تعلم معلم له ، فجعلوا ما تخبر به الأنبياء من أنباء الغيب إنما هو بواسطة القياس المنطقي ، وهذا في غاية الفساد ، فإن الرسل والأنبياء أخبروا بأمور معينة شخصية جزئية ، ماضية وحاضرة ومستقبلة ، ولم يخبروا بكليات ^(٢) .

والماء يجعلون أجناس الأقيسة باعتبار مادتها خمسة : البرهان والخطابة والجدل والشعر والسفسطة . ويقولون إن البرهان ما كانت مواده يقينية ، والخطابي مواده هي المشهورات التي تصلح خطاب الجمهور ، سواء كانت علمية أو ظنية ، والجدلي هو الذي يسلم المحادل بمواده سواء كانت علمية أو ظنية ، مشهورة أو غير مشهورة . ثم يقولون إن هذه الأقسام الثلاثة هي

(١) الرد على النطقيين ، ص ١٢٦ - ١٣٢ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٣٧٣ - ٣٧٤ .

المذكورة في قوله تعالى : (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والوعظة الحسنة وجادلهم بما هي أحسن) (سورة النحل : ١٢٥) . وهذا هو ما يذكره ابن سينا والغزالى وابن رشد وغيرهم ، وهم يرتبون على ذلك نتائج منها ان ما جاءت به الأنبياء فهو من جنس الخطابة التي قصد بها خطاب الجمهور لم يقصد به تعريف الحقائق ، وأما الأدلة الجدلية فهي الأدلة التي يخاطب بها المتكلمون ، في حين أن الأدلة البرهانية هي الأدلة التي تصلح للفلاسفة . وعلى ذلك تكون أدلة القرآن من النوع الأول ، أي الأدلة الخطابية . وتعرف هذه النظرية بنظرية الطبقات الثلاث .

ويرد ابن تيمية على ذلك بقوله أن الأدلة الثلاثة المذكورة في القرآن هي البرهان الصحيح والخطابة الصحيحة والجدل الصحيح . واستشهادهم بالأئمة خطأ من وجوه عدة : منها أن الخطابة عندم ما كان مقدماته مشهورة ، سواء كانت علمًا مجردة أو علمًا يقينيًا . والوعظ في القرآن هو الأمر والنهي ، والترغيب والترهيب كقوله تعالى : (ولو أنهم فعلوا ما يوعظون به لكان خيرا لهم وأشد تشبيتا) (سورة النساء : ٦٦) ، فقوله : (ما يوعظون به) أي ما يؤمرون به . وقال تعالى : (يعظكم الله أن تعودوا لما كان أبداً إن كنتم مؤمنين) (سورة النور : ١٧) أي ينهاكم عن ذلك .

وأيضاً فالقرآن ليس فيه أنه قال : ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والوعظة والجدل ، بل قال تعالى : (أدع إلى سبيل ربك

بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم باليقى هي أحسن) وذلك ان الإنسان له ثلاثة أحوال : أما أن يعرف الحق ويعمل به ، وأما أن يعرفه ولا يعمل به ، وأما أن يجهذه . فصاحب الحال الأول هو الذي يدعى بالحكمة ، فإن الحكمة هي العلم بالحق والعمل به ، وليس الحكمة مَا يقولونه من حكمة نظرية وعملية هي بعينها الفلسفة .

والنوع الثاني من يعرف الحق لكن تخالفه نفسه ، فهذا يو عظ الموعظة الحسنة ، فهاتان هما الطريقان : الحكمة والموعظة ، وعامة الناس يحتاجون إلى هذا وهذا ، فإن النفس لها أهواء تدعوها إلى خلاف الحق وإن عرفته ، فالناس يحتاجون إلى الموعظة الحسنة وإلى الحكمة فلا بد من الدعوة بهذا وهذا .

وأما الجدل فلا يدعى به ، بل هو من باب دفع الصائل . فإذا عارض الحق معارض جودل باليقى هي أحسن . وقال تعالى : (باليقى هي أحسن) ولم يقل : بالحسنة ، كما قال في الموعظة ، لأن الجدال فيه موافقة ومخاضبة ، فيحتاج أن يكون باليقى هي أحسن ، حق يصلح ما فيه من الممانعة والمدافعة . والمحادلة بعلم ، كما أن الحكمة بعلم ، وقد ذم الله من يجادل بغير علم ، في غير موضع من كتابه . والله لا يأمر المؤمنين أن يجادلوا بقدمة يسلم بها الخصم إن لم تكن علما ، ولو قدر أنه قال باطلا لم يأمر الله تعالى أن يجتاز عليهم بالباطل والقرآن مقصوده بيان الحق ودعوة

العباد إليه ، وليس المقصود ذكر ما تناقضوا فيه من أقوالهم
لتسييل الخطأ عليهم ^(١) .

ونظرية الطبقات الثلاث التي أشار إليها الفارابي ^(٢) وابن سينا ^(٣) وتبعهم عليها الغزالى (في القسطاس المستقيم وغيره) ^(٤) وفصل ابن رشد القول فيها تفصيلاً في كتابه « فصل المقال » ^(٥) هي نظرية يونانية بحثة يذهب الأستاذ روزنتال إلى أنها تأثرت بآراء أفلاطون في جمهوريته حيث ينقسم الناس إلى طبقات ثلاث : عمال وجند وحكام أو فلاسفة وتنقسم التربية بعدها إلى ذلك

(١) الرد على النطقيين ، ص ٤٦٧ - ٤٦٩ . وانظر أيضاً ص ٤٤٤ - ٤٤٧ .

(٢) أنظر كتاب تحصيل السعادة للفارابي ، ص ٤٠ - ٤١ ، ط. حيدر آباد ، ١٣٤٥ .

(٣) أنظر كتاب عيون الحكمة لابن سينا ، ص ١١ - ١٤ ، تحقيق د. عبد الرحمن بدري ، القاهرة ، ١٩٥٤ ، ورسالة في الاجرام العلوية له ص ٢٨ ، ضمن قسم رسائل في الحكمة والطبيعتين ، القاهرة ، ١٩٠٨/١٣٢٦ .

(٤) أنظر للغزالى القسطاس المستقيم ص ٦٢ - ٦٨ ، ص ١٣ - ١٠ (ط. الجندي) الجام العوام ، ص ٣٠١ - (ط. الجندي) مجموع القصور العوالى .

(٥) أنظر كتاب فصل المقال وتحريير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال لابن رشد ص ٢٦ - ٢٣ ، ص ١٠ - ٨ (ط. جوتيفه . الطبعة الثالثة ، الجزائر ، ١٩٤٨) .

إلى ثلاثة أنواع تناسب كل طبقة^(١) وأما ليون جوتيره فيذهب إلى أنها نظرية ارسطية تأثرت بمنطق ارسطو الذي فرق بين البرهان والجدل والخطابة وبين أدلة كل نوع منها^(٢).

وإذا انتقلنا من الرد الإجمالي على المنطق إلى رد ابن تيمية المفصل فإننا نجد أن ابن تيمية يقسم رده إلى أربع مقامات : الأول هو المقام السلي الذي يبحث في المحدود والتصورات ، والثاني هو المقام الإيجابي الذي يبحث أيضاً في المحدود والتصورات .

وأما الثالث فهو المقام السلي الذي يبحث في الأقىسة والتصديقات ، والرابع هو المقام الإيجابي الذي يبحث كذلك الأقىسة والتصديقات^(٣) .

Political thought in medieval Islam (١) أنظر كتاب للأستاذ (E. I. J. Rosenthal) صفحات ١٣٠ - ١٢٩ ، طبع سنة ١٩٥٨ . Cambridge

La théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie. (٢) أنظر ليون جوتيره في كتابه في صفحى ٤٠ - ٤١ طبع باريس ١٩٠٧ وانظر الترجمة العربية للكتاب التي قام بها الدكتور محمد يوسف مرسي .

وأنظر أيضاً كتاب Prophecy in Islam للأستاذ فيض الرحمن ، ص ٦١ - ٦٢ .

(٣) أنظر الرد على النطقيين ، ص ٧ .

ولا يمكنني في هذا المجال أن أفصل القول في هذه المباحث التي استغرقت الصفحات العديدة من كتاب «الرد على المنطقين» ولكنني أكتفي بدراسة موجزة لها.

أما المقام الأول فيلخصه ابن تيمية في عبارة : ان التصورات غير البدئية لا تناول إلا بالحد^(١) وهو يرد عليه من أحد عشر وجهاً ذوكرها في الرد على المنطقين، وزاد عليها خمسة وجوه في «نقض المنطق» .

١ - قوله انه «لا تحصل التصورات إلا بالحد» قضية سالبة وليس بدئية، فمن أين لهم ذلك؟ وإذا كان هذا قوله فلا علم كان أساس منطقهم هو القول بلا علم^(٢) .

٢ - الحد عندهم «قول دال على ماهية المحدود»^(٣) فإن كان الحاد قد عرف المحدود بحسب سابق لزم الدور القبلي أو التسلسل في الأسباب والعلل وما يمتنعان، وإن كان عرفة بغير حد يبطل زعمهم انه لا يعرف إلا بالحد^(٤) .

(١) الرد ، ص ٧ ، نقض المنطق ، ص ١٨٤ وانظر الاشارات والتبيهات لابن سينا ٥٦١ - ٧٥ (ط. عيسى الحلبي ، القاهرة ، ١٩٤٧. ١٣٦٧)

(٢) الرد ، ص ٧ .

(٣) انظر الاشارات لابن سينا ٥٦١ .

(٤) الرد ، ص ٨ ، تقض ، ص ١٨٤ .

٣ - جميع الناس من العلماء وغير العلماء يعرفون الأمور التي يحتاجون إلى معرفتها بغير الحدود المنطقية ولا ريب أن الأنبياء - وأتباعهم - مستغلون عنها ، فعلم بطلان قولهم أن التصور لا يتم إلا بها^(١) .

٤ - إلى زمن ابن تيمية لم يتم الاتفاق على حد واحد ، بل أشرت تلك الحدود وهو قولهم « الإنسان حيوان ناطق » عليه اعترافات معروفة^(٢) والنعامة والأصوليون والفلسفه وغيرهم لم يتفقوا على حدود مجمع عليها^(٣) .

٥ - المد مؤلف من الذاتيات المشتركة والمميزة (أي الجنس والفصل) وهذا المد اما متعدد او متعدد كما اعترفوا هم أنفسهم بذلك^(٤) . وابن تيمية يستشهد بكلام الغزالى في كتابه « معيار العلم » عن استبعاد المد على القوى البشرية^(٥) لاثبات صحة ما

(١) الرد ، ص ٨ نقش ، ص ١٨٥ .

(٢) يذكر (R. Macbeth A.) Latta في كتابها The elements of Logic المطبوع بلندن سنة ١٩٢٩ ان تعريف الإنسان بأنه حيوان ناطق لا يدلنا على الخصائص الامامية للإنسان فهو ليس تعريفاً علمياً ، ولكن يفيد في تميز الإنسان عن الأشياء الأخرى .

(٣) الرد ، ص ٨ ، نقش ص ١٨٤ .

(٤) الرد ، ص ٩ .

(٥) ، ص ١٩ - ٢١ ، وانظر : معيار العلم للغزالى من ٢٨١ - ٢٨٣ ط. المعارف ، القاهرة ١٩٦١ .

ذهب إليه .

٦ - الإنسان يتصور الموجودات أما بمحواسه الظاهرة مثل السمع والبصر والذوق أو بمحواسه الباطنة مثل إحساسه بالحب والبغض والفرح والحزن . والكلام - أو الألفاظ - لا يغنى عن ذلك ، فأنت إذا عرفت العسل لشخص لم يذقه لم يفده تعريفك شيئاً ، وكذلك الأعمى لا يدرك الألوان بالتعريف أو الحسد ، ولا يكفي أن تعرف الحزن بمجرد ألفاظ الحسد ، فمن وجد هذه المحسوسات فقد تصورها ، ومن لم يجدها لم يتصورها بالحد^(١) .

هذه بعض وجوه نقد المقام الأول ، وأما في المقام الایمائي الذي يلخصه ابن تيمية بقوله : «إن الحد يفيد العلم بالتصورات» فأن ابن تيمية ينتهي بعد مناقشته إلى أن : المحدود المتكلفة ليس فيها فائدة لا في العقل ولا في الحس ولا في «سمع إلا ما هو كالأسماء مع التطويل» ، أو ما هو كالتمييز كسائر الصفات^(٢) ، ولذلك انحصرت فائدة الحد في «التمييز بين المحدود وغيره»^(٣) .

(١) الرد ، ص ١١ ، نقش ص ١٨٦ . وقارن هذا الكلام بما ذكره

جون استيوارت ميل في كتاب *A system fo Logic* - ١٥٤ - ١٥٥ طبع لندن سنة ١٨٧٢ .

(٢) نقش ، ص ١٩٤ .

(٣) الرد ، ص ١٤ . ويذهب جون استيوارت ميل إلى أن كل التعريفات ايمية ، انظر كتابه سالف الذكر ، ١٦٤/١ - ١٦٥ وكتاب *Lectures on What is* السابق ص ١٤٦ .

ولذلك فإن طريقة المتكلمين الذين يرون أن الحدود إنما تفيد التمييز فقط هي طريقة أسد وأصح من طريقة المنطقين^(١).

وهو يسجل على الغزالى ما ذكره في « معيار العلم »، ويأخذ عليه اعتراضه على رأى المتكلمين في المحدد، ويناقش كلامه تفصيلاً^(٢).

ويأخذ ابن تيمية على الفلاسفة والمناطقة ظنهم بأن الماهيات يمكن أن تكون موجودة في الخارج كسائر الأشياء الجزئية، إذ الماهيات عندهم لا توجد إلا في الأذهان فقط لا توجد في الأعيان. و الواقع أنه لا فرق بين الوجود والماهية إلا فرق بين ما في الذهن وما في الخارج، بل ان وجود الشيء في الخارج هو عين ماهيته في الخارج^(٣).

هذا عرض موجز لنقد ابن تيمية لمبحث المحدود، وأما نقد القياس فإنه ينقسم إلى مقام سلبي في الرد على قول المناطقة « ان التصديقات لا تناول إلا بالقياس »، وعلى مقام إيجابي في الرد على قوله « إن القياس يفيد العلم بالتصديقات ». وكما سبق ابن تيمية المناطقة المحدثين في تقاده لمبحث المحدود فإنه قد سبقهم في تقاده

(١) الرد، ص ١٠٢٠، نقض ص ١٨٧ - ١٩٦.

(٢) الرد، ص ٢٢ - ٢٦.

(٣) انظر الرد، ٦٦ - ٦٩.

يبحث القياس . ولا يمكنني هنا تفصيل القول في ذلك ولكن أكتفي بعرض موجز لامن نقاط هذا النقد .

١ - يرفض ابن تيمية تحديد عدد مقدمات القياس بقدمتين فقط ويرى أن هذا تحكم لا معنى له^(١) ، ويدرك أن نظار المسلمين لم تكن تنظم أدلةهم من مقدمتين فقط بل كانوا يذكرون الدليل المستلزم للمدلول ، وقد يكون هذا الدليل مقدمة واحدة أو مقدمتين أو أكثر بحسب الحاجة^(٢) . وهذا التحديد بقدمتين باطل ولا دليل عليه^(٣) .

ويرى الدكتور عزمي إسلام في كتابه «أسس المنطق الرمزي»^(٤) وفي مقال له بمجلة الكاتب^(٥) أن ابن تيمية سبق المناطقة المحدثين في رده على هذه النقطة في منطق أرسطو وعلى غيرها من النقاط . كما يرى الدكتور علي سامي النشار في كتابه «مناهج البحث عند مفكري الإسلام»^(٦) أن اعتراض ابن

(١) انظر الرد ، ص ١٦٧ - ١٧٥ .

(٢) الرد ، ص ١١٠ ، ١٦٨ ، ٢٩٨ .

(٣) الرد ، ص ١٦٢ .

(٤) ص ٣ ، ط الانجلو ، القاهرة ١٩٨٠ .

(٥) عدد ٩٧ ، أبريل ١٩٦٧ .

(٦) ص ١٨٥ ، دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٤٧/١٣٦٧ .

تيمية على الاقتصار على مقدمتين هو اتجاه عربي صرف يقوم على أساس ضرورة إطلاق الفكر على سجيته وعدم تقييده بقوانين صناعية .

٢ - وينظر ابن تيمية أن الاستدلال بالكلي على الجزئي ، إنما هو استدلال « على الأجل بالأخفي » ^(١) ، ذلك أن الكليات لا تكون إلا في الأذهان ولا توجد في الأعيان ، وبعبارة أخرى وجودها عقلي وليس وجوداً واقعياً في الخارج . وعند المناطقة لا بد في كل قياس من قضية كلية ، وقد حصروا المواد اليقينية في أربعة أصناف : الحسنيات ، والحس لا يدرك أبداً كلياً عاماً أصلاً ، والوجديات الباطنة وكلها جزئية ، وال مجريات وكلها جزئية أيضاً ، فلم يبق معهم إلا الأوليات ، والأوليات الكلية إنما هي قضايا مطلقة في الأعداد والمقادير ونحوها مثل قوله : الواحد نصف الاثنين ، وهذه مقدرات في الذهن ، ليست في الخارج مطلقاً . وعلى ذلك فإن القضايا الكلية التي يستعملونها في قياسهم لا تستعمل في شيء من الأمور الموجودة المعينة ^(٢) .

٣ - ما يقول به المناطقة من قياس الشمول إنما مبناه في الحقيقة على قياس التمثيل ، وقياس التمثيل يؤدي إلى اليقين

(١) الرد ، ص ٣٢٧ .

(٢) الرد ، ص ٢٠٤ - ١٢٨ ، ٣٠٣ - ٢٩٨ ، ص نقض ، ص

ويقين العقيدة ، وحيث لا يستدل بالقياس التمثيلي لا يستدل بالقياس الشمولي ، ولا يعتبر القياس حقيقة في قياس التمثيل ، مجازاً في قياس الشمول ، كما يرى الفزالي والمقدسي ، ولا بالعكس كما يرى ابن حزم ، بل هو في الاثنين حقيقة والخلاف في صورة الاستدلال ^(١) .

هذه بعض وجوه نقه القياس وقد ذكر غيرها واتهى إلى أن صورة القياس فطرية لا تحتاج إلى تعلم ، وإن ما فيه من حق فطري لا يحتاج إليه ، وما يحتاج إليه فليس فيه منفعة إلا معرفة اصطلاحهم وطريقهم أو خطئهم ، وقد حصروا الاستدلال في طرق معينة معددة ولا دليل لهم على هذا المحصر ، وطرق المسلمين خير من طريقهم الباطلة المطولة ^(٢) .

وأين تبصيرة يضع البديل عن تلك الطرق الفاسدة ويقترح طرقاً يستنبطها من القرآن والسنة وهي طريقة الآيات ومنهج قياس الأولى ، ويسبق بيسكون ومل في جعله الحس والتجربة أو

(١) نقض ، ص ٢٠٥ - ٢٠٧ ، الرد : ص ٣١٥ - ٣١٨ ، مناهج البحث للنشر ، ص ١٨٥ - ١٩٠ .

(٢) انظر نقض : ص ٢٠٠ - ٢٠١ - ٢٠٦ - ٢٠٧ - ٢٠٩ ، الرد ص ١٢٤، ١٢٧ - ١٣٠، ١٣٨ - ٢٤٦، ٢٥٢ - ٢٩٣ ، مناهج البحث : ص ١٦٤ - ١٦٦ ، ١٩٠ - ١٩٤ ، اسس النطق الرمزي ، ص ٢٠٩ .

الاستقراء أساس المعرفة^(١) .

ويذكر الدكتور سهيل أفنان في كتابه عن ابن سينا أن الغزالى رحب بالمنطق كأداة للتفكير ، في حين أن ابن تيمية يذمه ذمـاً شديداً . وقد استطاع الوصول أثناء نقاده له الى أمور في غاية الدقة والعمق^(٢) .

(١) مناهج البحث، ص ١٧٧، ١٩٤، ١٩٩ - ١٩٩، الرد: ص ٩١ - ٩٨، ١٥٠ - ١٥٩.

Afnan: (S. M.), Avicenna, P. 243, London, 1958 (٢)

النبوة عند الفزالي

لعل من خير الكتب التي عرضت لموضوع النبوة وموقف الفزالي منها كتاب PROPHECY IN ISLAM أو النبوة في الإسلام تأليف الأستاذ فيض الرحمن (F. RAHMAN) . وقد طبع بلندن سنة ١٩٥٨ .

وقد بين المؤلف أن فكرة الفزالي عن النبوة إنما هي استمرار لفكرة ابن سينا عنها .

وابن سينا يرى أن النبي له ثلاثة قوى : الأولى : قوة قدسية ، وهي تابعة لقوة العقل النظري ، ويتتمكن بها النبي من إدراك الحد الأوسط دفعه واحدة ، كما عرضنا لذلك من قبل .

والقوة الثانية : قوة خيالية أو قوة الخيالة أو التخييل والحس الباطن ، بحيث يتمثل النبي ما يعلمه في نفسه فيراه ويسمعه ، فيرى في نفسه صوراً نورانية هي الملائكة ، ويسمع

أصواتاً هي كلام الله أو وحيه ، وهذا كله من جنس ما يحصل للنائم في منامه ، ومن جنس ما يحصل لبعض الذين يأخذون أنفسهم بالرياضيات الروحية ، ومن جنس ما يحصل لبعض المجانين والذين يصابون بالصرع .

والقوة الثالثة : القوة النفسانية التي يتمكّن بها النبي من التأثير في مادة العالم بحسب تحدث له الخوارق والمعجزات .

وقد تكلم ابن سينا عن هذه القوى في كتابه « الشفاء »^(١) وفي العديد من كتبه ورسائله^(٢) .

وقد نقل لنا الدكتور سليمان دنيا صفحات كاملة من كتاب « معارج القدس في مدارج معرفة النفس » للفزالي ، وعقب على ذلك بقوله :^(٣) « هذه هي خواص النبوة في نظر الفزالي ، وقد ذكر هذه الخواص الثلاث ولم يزد ... وكذلك صنع ابن

(١) في قسم « النفس » منه ، ص ٢٤٤ - ٢٤٦ (القوة القدسية) ، ص ٦٣ - ١٧٥ ، ١٨٩ - ١٩٧ (القوة الخيالية) ، ط. براغ ، تشيكوسلوفاكيا ١٩٥٦ .

(٢) انظر مثلاً : الاشارات والتنبيهات بـ ٢ ص ٣٦٨ - ٣٧٠ ، ج ٣ ، ٤ ، ص ٨٥٣ - ٩٠٣ ، تحقيق د. سليمان دنيا ، ط. المعارف ، ١٩٥٨ - ١٩٥٧ .

(٣) ص ٥٤١ ، ط. عيسى الحلبي ، القاهرة ، ١٣٦٧ / ١٩٤٧ .

سينا ... وقد اتفق مع الغزالى فيما ذهب إليه من رأى ، أو في
معنى أصح اتفق الغزالى معه ، ولا أحب أن استرسل في ذكر
كل ما اتفقا فيه لثلا ينجر بنتا بذلك إلى نقط النقط العاشر
بها ، (يقصد من كتاب الإشارات والتنبيهات لأن سينا) .

وكلام الفزالي في معارج القدس يعترض عليه بالطعن في صحة نسبة الكتاب إليه.

ونرد على ذلك بأمرین : الأول : بيان صحة نسبة الكتاب إلى الفرزالي . والثاني : بيان أوجه التشابه بين كلام الفرزالي في المعارض ، وكلامه في كتبه الأخرى ، وخاصة كتبه التي اتفق أكثر الباحثين على صحة نسبة إلية .

أما بالنسبة للأمر الأول فقد أقر كثيرون من الباحثين بصحة نسبة كتاب د. المعارض ، إلى الفزالي ، منهم أمين بلاطيوس الذي اعترف بأنه لا يوجد في كتاب د. معارض القدس ، إشارة إلى أي كتاب من كتب الفزالي الأخرى ثم قال : د. ولكن هذا لا يعني التشكيك في صحة نسبة الكتاب إلى الفزالي .^{١١}

ومنهم الدكتور عبد الرحمن بدوي الذي ناقش صحة نسبة

(١) انظر كتاب مؤلفات الغزالى تأليف الدكتور عبد الرحمن بدري ، ص ٢٤٥ ، ط. المجلس الاعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية ، القاهرة ، ١٣٨٠/١٩٦١ .

الكتاب إلى الغزالى ثم قال : « وان كان ما ورد فيه لا يخالف في شيء ما ورد في سائر كتب الغزالى »^(١).

ومنهم الأستاذ فيصل الرحمن الذي يقرر أن الغزالى يتبع ابن سينا في « معارج القدس » متابعة تامة^(٢) ثم يذكر في موضوع آخر^(٣) انه فيما يتصل بالخاصية الأساسية للنبوة لا يكاد يوجد إلا فروق طفيفة بين كتاب « المعارض » وكتاب « المنفرد من الضلال ».

ومنهم الدكتور سليمان دنيا الذي يفرد صفحات كثيرة من كتابه « الحقيقة في نظر الغزالى » لبيان أوجه التشابه بين كتب الغزالى المختلفة وبخاصة كتاب « معارج القدس » الذي تتشابه فصول كاملة منه مع فصول في « الاحياء » وفصل في « الاقتصاد في الاعتقاد » وفصل في « ميزان العمل »^(٤).

ومنهم الدكتور عثمان أمين^(٥) والدكتور محمد ثابت الفندي^(٦)

(١) المرجع السابق ، ص ٢٤٤ .

(٢) Prophecy in Islam , PP. 95-96

(٣) نفس المرجع ١١٢ p.

(٤) انظر : الحقيقة في نظر الغزالى ، ص ٩٣ - ٩٥ .

(٥) في مقاله في مهرجان الغزالى ، انظر مثلاً ص ١٣٤ - ١٣٥ .

(٦) في مقاله في مهرجان الغزالى ، انظر مثلاً ص ١٠٦ - ١٠٨ .

والدكتور محمد غلاب^(١) والدكتور محمود قاسم رحمة الله^(٢)
والدكتور عبد الكريم عثمان رحمة الله^(٣).

وأما د. الثاني الذي نرد به على من يعارض على صحة نسبة كتاب «المعارج» إلى الفزالي فهو يعتمد على بيان أوجه التشابه بين كلامه في «المعارج» وكلامه في كتبه الأخرى وخاصة كتبه التي اتفق أكثر الباحثين على صحة نسبتها إليه.

ومن أهم هذه الكتب كتاب «النقد من الضلال» وهو من آخر كتبه.. كما انه من الكتب التي لم يطعن أحد - فيما نعلم - في صحة نسبتها إليه^(٤).

ويذكر الفزالي في هذا الكتاب أن المكتشفات والمشاهدات تحدث للصوفية في أول طريق التصوف «حق أنهم في يقظتهم يشاهدون الملائكة وأرواح الأنبياء. ويسمعون منهم أصواتاً ويقتبسون منهم فوائد» ثم يترقى الحال من مشاهدة الصور

(١) في كتابة: المعرفة عند مفكري المسلمين، وانظر ص ٣٣٨ - ٣٢٧ . القاهرة ، ١٩٦٠ .

(٢) في كتابه: في النفس والعقل لفلسفه الاغريق والاسلام، ص ١٤١ - ١٤٥ - ٢٠٢ - ٢٠٩ ، ط. الانجلو ، القاهرة ، ١٩٤٩ .

(٣) في مقاله في مهرجان الفزالي ، انظر ص ٦٦١ - ٦٦٥ .

(٤) انظر مؤلفات الفزالي لبدوي ص ٢٠٢ .

والامثال الى درجات يضيق عنها نطاق النطق ... الخ^(١)

ثم يقرر الغزالى أن من لم يرزق من طريق التصوف شيئاً
بالذوق فلا يمكنه أن يدرك من حقيقة النبوة الا الاسم وأن
« كرامات الأولياء - على التحقيق - هي بدايات الانبياء .
وكان ذلك أول حال رسول الله عليه السلام حيث تقتل حين
أقبل الى جبل حراء حين كان يخلو فيه بربه ويتبعده ، حق
قالت العرب أن محمدأ عشق ربه ، وهذه حالة يتتحققها بالذوق
من سلك سبيلها^(٢) .

ثم يذكر الغزالى أن الله يخلق في الانسان حواسه من لمس
وبيصر وسمع وذوق ، ثم يخلق له العقل ، يقول الغزالى :
« وراء العقل طور آخر تتفتح فيه عين أخرى يبصر بها الغيب
وما سيكون في المستقبل وأموراً أخرى ، العقل معزول عنها
كعزل قوة التمييز عن ادراك المقولات ، وكعزل قوة الحس عن
مدركات التمييز ، وكأن المميز لو عرخت عليه مدركات العقل
لأباها واستبعدها ، فكذلك بعض العقلاه أبوا مدركات النبوة
واستبعدها .

(١) النقد ، ص ١٧٨ بتحقيق د. عبد الملجم محمود ، الطبعة الثالثة ،
نشرة مكتبة الانجلو ، القاهرة ١٩٦٢ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٧٩ .

ثم يقول : « وقد قرّب الله تعالى على خلقه بأن أخطلهم نموذجاً من خاصية النبوة وهو النوم »، اذ النائم يدرك ما سيكون من الغيب اما صريحاً واما في كسبوة مثال يكشف عنه التعبير، وهذا لوم يحربه الانسان من نفسه وقيل له ان من الناس من يسقط مفشيأ عليه كالميت ويزول عنه احساسه وسمعة وبصره فيدرك الغيب - لانكره » .

ثم يقول : « فكما ان المقل طور من اطوار الادمي، يحصل فيه عين يبصر بها أنواعاً من المعقولات والحواسن معزولة عنها ، فالنبيّة أيضاً عبارة عن طور »، يحصل فيه عين « هسانور » يظهر في نورها الغيب وأمور لا يدركها العقل » .

ثم يقول : « وأما ما عدا هذا من خواص النبوة فإنما يدرك بالذوق من سلوك طريق التصوف »^(١) .

ويرى الأستاذ الدكتور ابراهيم مذكور أن عبارة الفزالي التي يقول فيها ان الله أعطى خلقه نموذجاً من خاصية النبوة وهو النوم ... النع تحمل في ثناياها أفكاراً فارابية واضحة ، وانه إنما اعتنق تلك النظرية على أساس من الفيض

(١) المرجع السابق ، ص ١٨٤ .

الاشراق ،^(١)

ومن كتب الغزالى المتفق على صحة نسبتها إليه كتاب «فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة»^(٢) ، والغزالى يقرر في هذا الكتاب أن للوجود خمس مراتب : ذاتي وحسى وخيالى وعقلى وشبيه^(٣) ، ويذكر أن الوجود الحسى هو ما يشتمل في القوة الباقررة من العين ولا وجود له خارج العين ، «وذلك كما يشاهده النائم بل كما يشاهده المريض المتيقظ إذ قد تتمثل له صورة ولا وجود لها خارج حسه حق يشاهدها كما يشاهده سائر الموجودات الخارجية عن حسه» ، بل قد تتمثل للأنباء والأولياء في اليقظة والصحوة صورة جميلة حاكية لجوهر الملائكة ، ويتنهى إليهم الوحي والإلهام بواسطتها فيتلقون من

(١) ابراهيم مذكر : في الفلسفة الإسلامية ، ص ١٣٢ ، ط. عيسى الحلبي ، القاهرة ، ١٩٤٧/١٣٦٧ . وانظر ما ذكره فيكلسون في كتابه «في التصوف الإسلامي وتأريخه» ص ١٤٥ ، ط. القاهرة ١٩٤٧/١٣٦٦ .

(٢) يقبل هذا الكتاب عدداً كبيراً من المشترقين منهم ماسينيون ويلاتيوس وموتيجومري وات وحوراني وبوبيج ، كما يقبله الدكتور عبد الرحمن بدوي وكثير من المؤرخين المسلمين . انظر : مؤلفات الغزالى ص (٩) - (١٧) Watt (M.) ١٦٦ - ١٦٧ ، ص ٤٧١ وما بعدها . وانظر :

The authenticity of the works attributed to Al-Ghazali. pp. 30-31, JRAS, 1952 .

(٣) فيصل التفرقة ، ص ١٥٠ - ١٥٢ ، ط. الجندي ، ضمن مجموعة القصور العوالى ، القاهرة ، بدون تاريخ .

أمر الغيب في اليقظة ما يتلقاه غيرهم في النوم ، وذلك لشدة صفاء باطنهم ، كما قال تعالى : (فتتمثل لها بشراً سوياً) ، وكما انه عليه الصلاة والسلام رأى جبريل عليه السلام كثيراً ولكن ما رأه في صورته إلا مرتين .

وكان يراه في صور مختلفة يتمثل بها ، وكما يرى رسول الله ﷺ في المنام ، وقد قال : من رأني في النوم فقد رأني حقاً فإن الشيطان لا يتمثل بي . او لا تكون رؤيتيه بمعنى انتقال شخصه من روضة المدينة إلى موضع النائم ، بل هي على سبيل وجود صورته في حس النائم فقط ، ^(١) .

وهذا الكلام وما يتلوه من كلام ^(٢) يؤكّد اتباع الفرزالي لنظرية الفلسفه في النبوة ، وخاصة عندما يقول : « والله تعالى يعطي وينعم بواسطة ملائكته ، كما قال عليه الصلاة والسلام : أول ما خلق الله العقل فقال : بك أعطي وبك أمنع ولا يمكن أن يكون المراد بذلك العقل عرضاً كما يعتقد المتكلمون إذ لا يمكن أن يكون العرض أول مخلوق ، بل يكون عبارة عن ذات ملك من الملائكة يسمى عقلاً من حيث يعقل الأشياء بمحوره وذاته من غير حاجة إلى تعلم ، وربما يسمى قلماً باعتبار أنه تتش

(١) نفس المرجع ، ص ١٥١ .

(٢) نفس المرجع ، ص ١٥١ - ١٥٥ .

به حقائق المعلوم في الواح قلوب الأنبياء والأولياء وسائر الملائكة وحيانا وإلهاما ، فإنه قد ورد في حديث آخر : أن أول ما خلق الله القلم . فإن لم يرجع ذلك إلى العقل تناقض الحديثان ، ويحوز أن يكون شيء واحد اسماء كثيرة باعتبارات مختلفة » ^(١) .

وكتاب « احياء علوم الدين » لا يختلف اثنان على تأكيد نسبته إلى الغزالى ، ونحن نجد فيه نصوصاً توافق ما ذكرناه من النصوص السابقة ، وخاصة في كتاب شرح عجائب القلب . ولسنا في مجال إيراد الشواهد العديدة على ذلك وإنما نكتفي بالإشارة إلى كلامه عن الفرق بين الإلهام والتعلم ^(٢) ، حيث يفرق بين العلم عن طريق الإلهام – وهو الذي لا يدرى العبد كيف حصل له ومن أين حصل ، وبين العلم عن طريق الوحي – وهو الذي يطلع معه العبد على سبب ذلك العلم وهو مشاهدة الملك الذي يلقي الوحي في القلب .

ثم يذكر الغزالى أن القلب مستعد لأن تنجلي فيه حقيقة الحق في الأشياء كلها ، وإنما جيل بينه وبينها بأسباب عدة تكون

(١) نفس المرجع ، ص ١٥٥ .

(٢) انظر : الاحياء ج ٨ ص ٣٢ وما بعدها ، ط. لجنة نشر الثقافة الاسلامية ، القاهرة ، ١٣٥٧ .

كالحجاب الذي يحشو بـن مرآة القلب وبين اللوح المحفوظ ، الذي هو منقوش بـمـعـجمـ ما قـضـى اللهـ بهـ إـلـيـ يومـ الـقـيـامـةـ . وـتـجـلىـ حـقـائـقـ الـعـالـومـ مـنـ مـرـآـةـ الـلـوـحـ فـيـ مـرـآـةـ الـقـلـبـ يـضـاهـيـ اـنـطـبـاعـ صـورـةـ مـنـ مـرـآـةـ فـيـ مـرـآـةـ تـقـابـلـهـ^(١) . ويـقـولـ الغـزـالـيـ : « وـأـمـاـ السـبـبـ فـيـ اـنـكـشـافـ الـأـمـرـ فـيـ الـنـنـامـ بـالـمـشـالـ الـمـعـوجـ إـلـيـ التـعـبـيرـ ، وـكـذـلـكـ تـنـثـلـ الـمـلـائـكـةـ لـلـأـنـيـاءـ وـالـأـوـلـيـاءـ بـصـورـ مـخـلـفـةـ فـذـلـكـ أـيـضاـ مـنـ أـسـرـارـ عـجـائـبـ الـقـلـبـ وـلـاـ يـلـيقـ ذـلـكـ إـلـاـ بـعـلمـ الـمـكـاشـفـةـ ، فـلـنـقـتـصـرـ عـلـىـ مـاـ ذـكـرـاهـ^(٢) . »

وـالـوـاقـعـ أـنـ كـلـامـ الغـزـالـيـ فـيـ هـذـهـ الـكـتـبـ الـمـاطـوـعـ بـصـحـةـ نـسـبـتـهاـ إـلـيـهـ يـوـافـقـ تـامـ الـمـوـافـقـةـ مـاـ ذـكـرـهـ فـيـ كـتـبـ يـشـكـ بـعـضـ الـبـاحـثـينـ فـيـ صـحـةـ نـسـبـتـهاـ إـلـيـهـ مـثـلـ «ـ الرـسـالـةـ الـلـدـنـيـةـ»^(٣) وـرـسـالـةـ «ـ كـيـمـيـاءـ السـعـادـةـ»^(٤) وـكـتـابـ «ـ مـشـكـةـ الـأـنـوارـ»^(٥) . وـرـبـطـ كـلـامـهـ فـيـ

(١) المرجع السابق ٣٢/٨ . وـانـظـرـ مـقـالـ الدـكـتـورـ ثـابـتـ الـفـنـديـ فـيـ مـهـرـجـانـ الغـزـالـيـ ، صـ ١٠٦ـ - ١٠٨ـ .

(٢) الـاحـيـاءـ ٤٥/٨ .

(٣) انـظـرـ مـؤـلـفـاتـ الغـزـالـيـ لـبـدـوـيـ ، صـ ١٩١ـ ، ٢٧٠ـ ، ٢٧١ـ -

(٤) انـظـرـ المـرـجـعـ السـابـقـ ، صـ ٢٧٥ـ - ٢٧٦ـ .

(٥) انـظـرـ المـرـجـعـ السـابـقـ ، صـ ١٩٣ـ - ١٩٨ـ ، وـانـظـرـ Wattـ فـيـ مـقـالـ

A forgery in al-Ghazali's Mishkat

فيـ مجلـةـ JRASـ عـامـ ١٩٤٩ـ . وـانـظـرـ كـتـابـ فـرـيدـ جـيـرـ :

La notion de Ma'rifa chez al-Ghazali الطـبعـ بـبـيـرـوـتـ ١٩٥٨ـ .

هذه الرسائل والكتب بعضه يبعض^(١) يؤدي في النهاية إلى نتائج هامة.

منها أن الإنسان بفطرته يملأ قوة خاصة أو «عيناً» يدرك بها الغيب وتكشف له بها الحجب، وأن طريق الصوفية هو الذي يؤدي إلى التخلص من علائق البدن ويتحقق للنفس الشفافية التي تتمكن الإنسان من معرفة الغيب والأمور التي لا يدركها العقل، وهذا يتحقق للأنباء والأولياء بالدرجة الكاملة ويتحقق لغيرهم بدرجات أقل بواسطة سلوك طريق التصوف، ولذلك يقول في رسالة «كمياء السعادة»: «ولا تحسب أن هذا خاص بالأنباء والأولياء لأن جوهر ابن آدم في أصل الخليقة موضوع لهذا»^(٢).

(١) انظر مقال د. الاهواني رحمه الله في المهرجان : الحاسة الدينية عند الفزالي، خاصة ص ٣٤٥ - ٣٥٧ . ومقال د. عبد الكريم عثمان رحمه الله: وظائف النفس عند الفزالي، خاصة ص ٦٦١ - ٦٧٠ . وقد علق ابن تيمية على صحة نسبة كتاب «المصنون به على غير أهله» إلى الفزالي بقوله (في كتابه تقض المنطق ، ص ٥٥) : «وأما أهل الخبرة به وبحاله فيعلمون أن هذا كلامه لعلهم بمواد كلامه ومشابهة بعضه بعضاً، ولكن كان هو وأمثاله - كما قدمت - مضطربين لا يثبتون على قول ثابت».

وقارن : مقالة Watt وعنوانها

The study of al-Chazali في مجلة Oriens عدد رقم ١٣٤٤ عام ١٩٦١-١٩٦٠.

(٢) كمياء السعادة . وانظر بحث د. الاهواني ، ص ٣٥٢ . وانظر ما سبق ان نقلناه عن النقد . وانظر بحث د. عبد الكريم عثمان ، ص ٦٦٢ ، وبحث الاستاذ تيسير شيخ الأرض ، المهرجان ، ص ٦١٤ - ٦١٦ .

وهذا الكلام يعني بعبارة أخرى أن الاجتهاد في طريق التصوف يصل إلى نفس علوم الأنبياء ، وذلـك لأن الغزالـي يذكر أن القلب مثل المرأة التي يمكن أن تتجلـى فيها كل الحقائق ، ولكن ينـع من ذلك أسباب خمسة^(١) ، ولكن كل قلب صالح بالفطرة لمعرفة الحقائق ، وقد أشار الله تعالى إلى ذلك بقوله إن الإنسان حمل الأمانة التي أبـت السـماوات والأـرض والجـبال أن يحملـنـها^(٢) وتـلك الأمانـة هي المـعرفـة والتـوحيـد ، وقلبـ كل آدمـي مستـعد لـحمل الأمانـة ومـطـيقـ لها في الأـصل ، ولكن تـمـتعـهـ من ذلك الأـسبـاب الخـمسـة المـذـكـورـة^(٣) . علىـ أن رـفعـ الحـجابـ عنـ الإنسانـ مـمـكـنـ ، ولـذلك قـالـ عمرـ رـضـيـ اللـهـ عـهـ : رـأـيـ قـلـبـيـ رـبـيـ ، إـذـ كـانـ قدـ رـفـعـ الحـجابـ بـالـتـقـوىـ ، وـمـنـ ارـتـفـعـ الحـجابـ بـيـنـهـ وـبـيـنـ اللـهـ تـجـلـيـ صـورـةـ الـمـلـكـ وـالـمـلـكـوـتـ فـيـ قـلـبـهـ^(٤) .

ويـذكرـ الغـزالـيـ انـ التـجـلـيـ لـهـ ثـلـاثـ مـرـاتـبـ : الـأـولـىـ : إـيمـانـ العـوـامـ ، وـالـثـانـيـةـ : إـيمـانـ الـمـتكلـمينـ ، وـالـثـالـثـةـ إـيمـانـ الـعـارـفـينـ^(٥) .

ويـصـرـبـ الغـزالـيـ مـثـلاـ لـلـتـفـرقـةـ بـيـنـ وـعـيـ الـعـلـمـ (ـ الـاهـامـيـ

(١) الـاحـيـاءـ ٢٢/٨ - ٢٥ .

(٢) الـاـشـارـةـ إـلـىـ الـآـيـةـ ٧٢ـ مـنـ سـوـرـةـ الـاحـزـابـ .

(٣) الـاحـيـاءـ ٢٥/٨ .

(٤) الـمـرـجـعـ السـابـقـ ٢٦/٨ .

(٥) الـمـرـجـعـ السـابـقـ ٢٦/٨ - ٢٧ .

والتعليمي) بمحوض محفور يمكن أن يساق إليه الماء من فوقه بأنهار تفتح فيه ، ومن الممكن أن تجف أسفل المحوض حتى نصل إلى الماء الموجود في أعماق الأرض ويكون ذلك الماء أصفر وأدوم وقد يكون أغزر وأكثر . فالعلم عن طريق المواس يقابل وصول الماء عن طريق الانهار ، أما العلم الباطني فنصل إليه بسد طرق الأنهار وبالخلوة والعزلة والرياضيات حتى ترتفع الحجب عن القلب وتتجذر بذات العلم من الداخل ^(١) .

ولكن هذا الكلام يثير تساؤلاً هاماً يذكره الغزالى : « فان قلت : فكيف يتتجذر العلم من ذات القلب وهو خال عنه ؟ ويرد على ذلك قائلاً : « فاعلم أن هذا من عجائب أسرار القلب ولا يسمح بذكره في علم المعاملة » ^(٢) .

ثم يذكر الغزالى أن هناك قدرأ يمكن ذكره في هذا العلم (وليس في علم المكافحة) . ويضى في شرحه فيذكر أنواع الوجود المختلفة (وهي التي ذكرها في كتاب فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة) ويقرر انه اذا تمكن الانسان من رفع الحجب الموجودة بينه وبين اللوح المحفوظ رأى ما في ذلك اللوح ، وكما

(١) المرجع السابق ٣٦ - ٣٥ / ٨ . وانظر مقال د. عثمان أمين ، ص ١٣٤ - ١٣٥ .

(٢) الآية ٣٦ / ٨ .

أن بينه وبين اللوح المحفوظ رأى ما في ذلك اللوح ، وكما أن العين يمكن أن ترى الشمس أما بالنظر إليها وأما بالنظر إلى الماء الذي يقابل الشمس وتظهر فيه صورتها، فكذلك يمكن للإنسان أن يطالع ما في اللوح مباشرة أو ينظر إلى الخيالات الحاصلة من المحسوسات . ويدرك الغزالي أن للقلب بابين : باب مفتوح إلى عالم الملائكة ، وهو اللوح المحفوظ وعالم الملائكة ، وباب مفتوح إلى الواس الخنس المتمسكة بعالم الملك والشهادة . وعالم الشهادة والملك أيضاً يحاكي عالم الملائكة نوعاً من المحاكاة^(١).

ويمكننا أن نضيف إلى هذا الكلام ما ذكره الغزالي في «رسالة البدنية» حيث يذكر أن النفس حين تكمل يأتيها الوحي ، ويكون ذلك بأن يتخذ الله تعالى منها لوحاماً ، ومن النفس الكلي قلماً وينقض فيها جميع علومه ، ويصير العقل الكلي كالمعلم والنفس الكلية كالمتعلم^(٢) ، ولذلك فإن الغزالي يعرف الأهم أو النفي في الروع بأنه : «تنبيه النفس الكلية للنفس الجزئية الإنسانية على قدر صفاتها وقوتها استعدادها»^(٣).

(١) المرجع السابق ٣٦/٨ - ٣٧ . وانظر حق ص ١ :

(٢) الرسالة البدنية ، ص ١١٤ - ١٠٥ . ط. مكتبة الجندى ، بمجموعة الصور العرواز ، بدون تاريخ .

(٣) نفس مارجعه ص ١١٦ وانظر ص ١٠٣ - ٠٠٤ . مقال د. عبد الكريم عنةـ . الهرجان ، ص ٦٦٦ - ٦٦٧ .

و كذلك يمكن اضافة ما ذكره الغزالى في كتابه « كيمياء السعادة » حيث يقول : « ان صاحب الرياضة قد يسمع كلام الله كما سمعه موسى بن عمران عليه السلام » ^(١) .

و من نتائج ربط كلام الغزالى ببعضه بعض أنسنا نجده في كتبه و رسائله المختلفة يربط بين الأحلام وما يحدث للمصر و عين من معرفة الغيب وبين النبوة ، ويترقب على ذلك القول بأن ما يراه الأنبياء ليس شيئاً حقيقياً دائمًا بل قد يرون أحياناً مثلاً للحقيقة . و سبق أن ذكرنا له نصوصاً تفيد هذا المعنى ، وهذا نص كلامه في رسالة قانون التأويل ^(٢) - وفيه اشارة الى كلامه في « الاحياء » - حيث يقول : وأما ما شاهده الأنبياء والأولياء من صورة الملائكة والشياطين فهي في الأكثر امثلة تنافي معانيها وتقوم مقام مشاهدة عين المعاني ، كما يرى الأنبياء في النائم ويستفاد منهم ، وانا المشاهد في المنام مثلهم . فاما أشخاصهم فلم تنتقل عن مواضعهم . فذكرت تفصيل ذلك في كتاب « عجائب القلب » ، وكذلك القول في الجن ، ولذلك ترى صوراً مختلفة اذ التمثيلات لا تتحصر وجوهها ، كما أن من

(١) كيمياء السعادة ، ص ١٥٠١٦ ، مجموعة الجواهر الغوالى ، القاهرة ، ١٣٥٣ / ١٩٣٤ .

(٢) وهي من الرسائل التي يعترف الباحثون بصحة نسبتها الى الغزالى . انظر مؤلفات الغزالى ، ص ١٦٨ - ١٧١ .

يرى النبي - ﷺ - لا يراه على صورة واحدة ، الا أن هذه التمثيلات تكون للأنبياء والأولياء في اليقظة ولغيرهم في المنام »^(١) .

وهذا الكلام يوافق ما جاء في كتاب « مشكاة الأنوار » حيث يذكر انه اذا قال النبي - ﷺ - أنه رأى عبد الرحمن بن عوف يدخل الجنة حبواً فان معنى ذلك أنه رأه في يقظته كما يراه النائم في نومه . ثم يقول الفزالي : « فان النوم انما أثر في مثل هذه المشاهدات لقهره سلطان الحواس عن النور الباطن الالهي ... وبعض الأنوار النبوية قد يستعلى ويتولى بحيث لا تستجره الحواس الى عالمها ولا تشغله فيشاهد في اليقظة ما يشاهده غيره في المنام »^(٢) . ثم يقول « وهذا النمط من الوحي في اليقظة يحتاج الى التأويل كما أنه في النوم يفتقر الى التعبير ، والواقع منه في النوم نسبة الى الحواسن النبوية نسبة الواحد الى ستة وأربعين » ، والواقع في اليقظة نسبة اعظم من ذلك ، وأظن أن نسبة نسبة الواحد الى ثلاثة فان الذي انكشف

(١) قانون التأويل ، ص ١٤ - ١٥ . وانظر ما ذكره بعد ذلك عن انكشاف الغيب للمصروع من اللوح المحفوظ (ص ١٥) وفيه اشارة أخرى الى كتاب « عجائب القلب » .

(٢) مشكاة الأنوار ، ص ٧٥ . ط . الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٤/١٣٨٣ وانظر مقدمة الدكتور اي العلا عفيفي الكتاب .

لنا من الخواص النبوية تتحقق صور شعبها في ثلاثة أجناس ،^(١) .

وهذه العبارات الأخيرة تؤكد متابعة الغزالى لل فلاسفة في قوله بالقوى الثلاث ، وهو هنا يتكلم عن قوة المخيلة .

ان كلام الغزالى المتعلق بالنبوة في كتبه ورسائله المختلفة ترتبت عليه نتائج خطيرة في الفكر الإسلامي وفي التصوف ، سواء قصد الغزالى هذه النتائج أو لم يقصدها ، فان كتب الغزالى أدت الى تلك النتائج ، بصرف النظر عن نوايا الغزالى ، وعن رجوعه عن تلك الآراء في آخر عمره . ونحن هنا لا ننحى عن الغزالى ولا نحاسبه على نوایاه – فحسابه عند الله وقد افضى الى ربه – ولكننا نبين مدى تأثير أفكاره المدونة على من بعده ، ولعله كان من الضروري على الغزالى أن يكتب موضحاً موقفه مهاجماً الآراء التي رجع عنها ، كما فعل الأشعري الذي وقف حياته بعد رجوعه عن الاعتزال على مهاجمة آراء المعتزلة والانتصار لما اعتقد انه مذهب أهل السنة والجماعة .

وابن^٤ قيمية يذكر في كثير من كتبه تأثير آراء الغزالى على من بعده ، فيقول ان كلامه كان واسطة في نقل مذاهب فلاسفة الى متفلسف الصوفية مثل ابن عربي وابن سبعين والسروردي

(١) المرجع السابق ، ص ٧٦ .

المقتول ، وهم الذين ادعى واحد منهم أنه أفضل من موسى بن عمران وأن التكليم الذي حصل له أعظم من التكليم الذي حصل لموسى عليه السلام ، لأن الكلام - في رأيه - ليس خارجاً عن نفس موسى بل هو فيض فاض عليه كا فاض على غيره ، وموسى كلم من حجاب الحرف والصوت ، أما هو فإنه يكلم من دون ذلك الحجاب .

و كذلك أخذ ابن قسي كلام الغزالى في كتاب « مشكاة الأنوار »^(١) وألف كتاباً أسماه « خلع التعليين » قال فيه أن وارداداته عمرانية الأصل ، أي تشبه ما حصل لموسى بن عمران^(٢) .

ويرى ابن تيمية أن كلام الغزالى كان الأساس الذي بني عليه ابن عربى فكرته عن خاتم الأولياء الذى يرى أنه أفضل من خاتم الأنبياء (محمد عليه الصلاة والسلام) لأنه يأخذ من المعدن الذى يأخذ منه الملك الذى يوحى به إلى النبي ، أي انه يأخذ من الله مباشرة ، أما محمد عليه الصلاة والسلام فإنه يأخذ من

(١) انظر مشكاة الأنوار ، ص ٦٩ - ٧٧ .

(٢) خطوط الصدقية - وهو تحت الطبع - ظ (ظهر ورقة) ٦٦٠٦ - ظ ٦٦ ، ٧٧ ، ٧٧ ، ظ ٧٧ .

جبريل الذي يأخذ من الله ^(١) .

وينقل ابن تيمية في كتاب «السبعينية» صفحات من كتاب «مشكاة الأنوار» حيث يقسم الغزالي العالم إلى عالمين : روحاني وجساني ، أو عالم الملك والشهادة ، وعالم الغيب والملائكة ، وما من شيء في عالم الشهادة إلا وهو مثال لشيء من عالم الغيب ، ولذلك «ان كان في عالم الملائكة جواهر نورانية شريفة عالية يعبر عنها الملائكة منها تفاصيل الأنوار على الأرواح البشرية والأجلها قد تسمى أرباباً ويكون الله تعالى رب الأرباب لذلك ، ويكون لها مراتب في نورانيتها متفاوتة ، فبالحرفي أن يكون منها في عالم الشهادة الشمس والقمر والكواكب . ويدرك الغزالي بعد ذلك أن السالك يرفض ربوبية الكواكب والقمر والشمس ويقول بعد ذلك (وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين) ^(٢) .

(١) انظر جامع الرسائل لابن تيمية ، ص ٢٠٥ - ٢٠٦ . وانظر :
السبعينية ٥/٧ - ١٨ ، شرح العقيدة الاصفهانية (في نفس المجموع مع
السبعينية) ٥/٩٤ - ١١٩ ، الرد على النطقيين ، ص ٤٧٤ ، ٤٨٢ ، ٤٨٧ ، ٤٨٤
، ٥٠٩ ، ٥١١ - ٦٧ .

(٢) انظر مشكاة الأنوار ، ص ٦٥ - ٦٧ وانظر أيضاً ص ٦٧ - ٦٩ . وقد نقل ابن تيمية كلام الغزالي في تلك الصفحات في كتاب السبعينية ص ١٤ - ١٨ . ويلاحظ أن هذا القسم من كتاب «مشكاة الأنوار» لا ينكر مونتجومري نسبته إلى الغزالي في ص ٢٦ عن مقال له نشر في المجلة الأسبوعية الملكية J. R. A. .

ويعلق ابن تيمية على كلام الغزالى بأن هذا الكلام لا ي قوله المسلمين واليهود والنصارى ، بل هو من أقوال الملاحدة من الصابئين وال فلاسفة والقرامطة ^(١) ، وقد يكون فيه ما هو مقبول ويعد من جنس اشارات ورموز الصوفية ، ولكن فيه ما هو من جنس القياس الفاسد الباطل باتفاق سلف الامة وأئتها . ويقرر ابن تيمية أن كلام الغزالى في علم المعاملة من جنس كلام بعض الصوفية والفقهاء « وأما ما سماه هو علم المكاشفة فكلامه فيه ألوان ، فتارة يذكره بصوت أهل الفلسفة ، وتارة بصوت الجهمية ، وتارة بصوت هو من تصويب أهل الحديث والمعرفة ، وتارة يطعن على هؤلاء وتارة يذكر ما هو غير ذلك » .

ولاشك أن ما خصته من أقوال الغزالى وآرائه كان من أهم أسباب اتهامه بمتابعة آراء الفلسفه المسلمين في مسألة النبوات ، وهم الذين تأثروا بالفلسفة اليونانية أو الهلينية .

وقد رد الاستاذ الدكتور ابراهيم مذكور هذا الأثر الى أسطو الذي ألف رسالة الاحلام ورسالة التنبؤ بواسطة النوم ، وقد اطلع عليها - على الأرجح في رأي الدكتور ابراهيم مذكور - الفلسفه المسلمين ، خاصة وقد ألف الكندي رسالة في ماهية النوم والرؤيا ، وهي التي وصل الأمر ببعض الناس الى

(١) المعيينية ، ص ١٩ .

أن عددها ترجمة لبعض الرسائل الأرسطية^(١).

ويرى الدكتور ريتشارد فالتر امكان تأثر الفارابي (وهو أهم من صاغ نظرية النبوة من الفلسفه المسلمين) بكلام أفلاطون في بعض محاوراته وكلام أرسطو في كتابه « في الفلسفة » ، كما أنه قد تأثر بشرح الاسكندر الافروديسي وبنظرية الفيض في الفلسفة الافلاطونية . ومن المحتمل في رأي الدكتور فالتر أن كلام الفارابي عن قوة المخيلة قد أخذه عن بعض الفلسفه اليونانيين الذين تأثروا بكلام أرسطو عن المخيلة أو الفنطاسيا بعد أن حورت بواسطة الرواقيين ، ثم أخذت اتجاهها جديداً على يد فلاسفه الافلاطونية المحدثة^(٢) .

وقد قرر كثير من الباحثين أن الغزالي تأثر بالفلسفة اليونانية – عن طريق الفلسفه المسلمين وخاصة اخوان الصفا والفارابي – وذكر عدد منهم أنه تأثر بالفلسفة الافلاطونية المحدثة – وخاصة نظرية الفيض – مثل الدكتورة مارجريت

(١) في الفلسفة الاسلامية للدكتور ابراهيم ، ص ١٠٩ - ١١٢ ، وانظر ص ١١٢ - ١١٧ .

(٢) انظر : Richard Walzer: Greek into Arabic, pp. 200-207, Oxford, 1962.

سيث^(١) والاستاذ فنسنك^(٢) والدكتور فضل الرحمن^(٣) الذي أشار الى تأثر فلاسفة المسلمين - والغزالى تبعاً لهم - بآراء برقلس PROCLUS وشيشرون CICERO وبيلوئارك PLUTARCH^(٤) وكذلك ذهب الدكتور عبد الرحمن بدوى الى أن الغزالى استمد حججه في الرد على الفلاسفة - وهي التي ذكرها في كتاب تهافت الفلسفه - من رد الفيلسوف الاسكندرى يحيى النحوي على فيلسوف الافلاطونية المحدثة برقلس، كما تأثر بكتاب معاذلة النفس المنسوب الى هرمس^(٥)، وقد ظهر هذا الأثر في قسم من كتاب «احياء علوم الدين»^(٦)، وينتهي الدكتور بدوى الى أن الغزالى هاجر فلسفه ارسطو وأتباعه اليونانيين والمسلمين ليتحول الى فلسفه أفلوطين والأفلاطونية المحدثة بعامة ، وظل مخلصاً لهذه الأخيرة حتى آخر عمره^(٧).

(١) انظر : Smith (M.) : Al-Ghazali the mystic, pp. 105-114, London, 1944.

(٢) انظر : Wensinck (A.J.) : La pensée d'al Ghazali, pp. 61-62, Paris, 1940.

(٣) كما سبق ان ذكرنا وذلك في كتابه : النبوة في الاسلام ، لندن ١٩٥٨.

(٤) المرجع السابق ، ص ٧١ - ٧٣ .

(٥) انظر مقال الدكتور عبد الرحمن بدوى ، ص ٢٢١ - ٢٣٧ .
وانظر ايضاً كتابه : الافلاطونية المحدثة عند العرب ، القاهرة ، ١٩٥٥ .

(٦) مقال د. بدوى ١ ، المهرجان ، ص ٢٣٦ .

وما ذكره ابن تيمية عن تأثير الغزالى على متكلسفة الصوفية مثل ابن عربى وغيره يؤيده كلام بعض الباحثين مثل الدكتور أبي العلاء عفيفي رحمه الله الذى يذهب إلى أن ابن عربى تأثر ببعض الصوفية مثل ابن برجان وابن قسي^(١)، ويقول قبل ذلك : « والذين حاولوا إدخال عنصر الفلسفه إلى التصوف هم الصوفيون من طبقة ابن برجان وابن قسي فقد نحو من تحف الغزالى واتخذوه إماماً لهم في هذا السبيل ، وعكفوا على قراءة كتبه وتدريسها وشرحها »^(٢) .

ويذكر الدكتور أبو العلاء عفيفي أن ابن عربى تأثر بمصادر اسلامية هي بعينها المصادر التي تأثر بها الغزالى^(٣) ، ومن أهم هذه المصادر رسائل إخوان الصفا التي يقول عنها : لا حرج علينا إذن أن نقرر أن ابن العربى ومن على شاكلته من متصوفى الاسلام الذين صبغوا تصوفهم صبغة فلسفية – او بالحرى صبغوا فلسفتهم صبغة تصوفية – قد استمد الشيء الكثير من مادة مذهبة من رسائل اخوان الصفا لا سيما الأجزاء التي أصلها من

(١) انظر مقال : من ابن استقى محى الدين بن عربى فلسفة تصوفية ، ص ٨٠ - ١١ مجله كلية الآداب ، جامعة فؤاد الاول سنة ١٩٣٣ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٦ .

(٣) المرجع السابق ، ص ١٩ - ٢٠ .

الأفلاطونية الجديدة ،^(١) ويقول في موضع آخر عن ابن عربي : « وهو كأبي حامد الغزالى ينقم على الإسماعيلية (وإخوان الصفا منهم) وينقدم نقداً مراً ثم ينسى أو يتناهى فضلهم وما هو مدین لهم به من مادة ومنهج »^(٢) .

(١) المرجع السابق ، ص ٢٠ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٢ . وانظر كتاب الدكتور أبي العلاء عفيفي The mystical philosophy of Muhyid-Din Ibnul 'Arabi, pp. 86, 91, 120, Cambridge, 1939.

وانظر كتاب ابن عربي « لاسين بلاطيوس » ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي فصل المعرفة ، ص ٢١١ - ٢٢١ ، ط. الأنجلو ، القاهرة ، ١٩٦٥ .

النبوة عند ابن تيمية

رأينا فيها سبق كيف أن الغزالي كان تابعاً في آرائه عن النبوة للفلاسفة المسلمين الذين كانوا تابعين بدورهم للفلاسفة اليونانيين ، ورغم نقده لهم في بعض كتبه فإن الغزالي سلم بأكثر آرائهم في النبوة في كتبه الأخرى ، وزاد عليهم بأنه التمس لأرائهم مزيداً من الأدلة الشرعية من الكتاب والسنة (مع الخطأ والتعسف في التأويل) ، كما أنه مزج الفلسفة بالتصوف مما مهد لذاهب ميقلسفة الصوفية المتحرفة مثل ابن عربي في وحدة الوجود .

ولذلك فاتنا سوف نلاحظ أن ابن تيمية وقف جزءاً كبيراً من كلامه عن النبوة على عرض مذهب الفلسفة ومن تبعهم ، ثم شرع في نقد هذا المذهب نقداً قوياً من الناحيتين العقلية والنقلية . وهو يمتاز في هذا النقد بفهمه العميق لآراء الفلسفة ومعرفته بأصول تلك الآراء ، ثم بوضوح فهمه لفروق الكبيرة بين الفلسفة ومذهب أهل السنة والجماعة .

ويعرض ابن تيمية مذهب أهل السنة والجماعة في النبوات في
أثناء نقاده للفلاسفة والمتكلمين والصوفية .

وقد عرض ابن تيمية لمسألة النبوات في كثير من كتبه - كما
سوف نلاحظ فيما يلي - ولكنه خصص كتابين من كتبه لها ،
أولها وأهمها كتاب « الصدقية » وقد كتب للرد على من زعم
أن معجزات الأنبياء قوى نفسانية « وهو يستهل الكتاب بعرض
آراء الفلسفه في النبوة ثم يجعل ردده عليهم هو موضوع الكتاب
الرئيسي .

وأما الكتاب الثاني فهو كتاب « النبوات » ويحتم فيه ابن
تيمية بالرد على آراء المتكلمين في مسألة النبوة ، وأرجح أن قسماً
لا يستهان به من الكتاب مفقود .

ويرى ابن تيمية أن أصل مذهب الفلسفه في النبوة مستمد
من كلامهم الصابئه والباطنية والقرامطة والاسماعييلية الذين كان
منهم أخوان الصفا وابن سينا^(١) . وكانت مدينة حران دار
الصابئه وهم الذين كانوا يعبدون الكواكب ويقيمون لها
الهياكل وقد كان بها هياكل للعلة الأولى والعقل الأول والنفس
الكلية ، وهيأكل الكواكب السبعة . وقد ظل الصابئه على

(١) الصدقية (خطوط) ظ ١ .

دينهم بعد ظهور المسيحية والاسلام ، ولما قدم الفارابي حران في أثناء المائة الرابعة دخل عليهم وتعلم منهم ، وأخذ عنهم من أخذ من المتكلفة ^(١) .

وكان ابن تيمية يسمى الفلاسفة المسلمين الصابئة المتأخرین في مقابل الصابئة القدماء وهم أرسطو واتباعه ^(٢) .

ويربط ابن تيمية بين نظرية الفلسفه في النبوات ونظرية هم في الفيض أو الصدور وقولهم بأنه « لا يصدر عن الواحد إلا واحد » وكلامهم عن العقول العشرة يجعلهم هذه العقول هي الملائكة وقولهم ان العقل العاشر او العقل الفعال هو جبريل .

ويعرض ابن تيمية لكلام الفلسفه عن الخصائص الثلاث للنبوة ويلخصها كما يلي :

الخاصة الأولى : أن تكون النبي قوة قدسية وهي قوة الحدس بحيث يحصل له من العلم بسهولة ما لا يحصل لغيره إلا بكلفة شديدة ، وقد يعبرون عن ذلك بأنه يدرك الحد الأوسط من غير احتياج الى ما يحتاج اليه من ليس مثله ، وحاصل الأمر

(١) الرد على المنطقين ، ص ٢٨٧ - ٢٨٨ .

(٢) نقض المنطق ، ص ١٥٩ ، ١٦١ .

انه أذكي من غيره وأن العلم أيسر عليه منه على غيره .

والخاصة الثانية : قوة التخييل أو الحس الباطن . ب بحيث يتمثل له ما يعلمه في نفسه فيراه او يسمعه ، فيرى في نفسه صوراً نورانية هي عندهم ملائكة الله ويسمع في نفسه أصواتاً ، هي عندهم كلام الله ، من جنس ما يحصل للنائم في منامه ، ومن جنس ما يحصل لبعض أهل الرياضة ، ومن جنس ما يحصل لبعض المصريين . ويقول الفلاسفة ان ما أخبرت به الرسل من أمور الربوبية واليوم الآخر انا هو تخيل وأمثاله مضروبة لا أنه اخبار عن الحقائق على ما هي عليه .

والخاصة الثالثة : ان تكون له قوة نفسانية يتصرف بها في هيولى العالم ، كأن للحسود قوة نفسانية يؤثر بها فيمن يحسده ، ويزعمون ان الخوارق والمعجزات من هذا النمط ^(١) .

وابن تيمية يرد على كلام الفلاسفة عن القوة القدسية في كتاب « الرد على المنطقين » وقد أشرنا إليه في كلامنا عن المنطق .

(١) الصندقة ١ ظ - ٢ ظ . وانظر النبوات ، ص ١٦٨ ، ط . منير الدمشقي ، القاهرة ١٣٤٦ ، شرح العقيدة الاصفهانية ، الفتاوى الكبرى ٩٣/٥ . وسبق أن أشرت الى مكان هذه المصادص في كلام ابن سينا في الشفاء وفي الاشارات والتنبيهات ، وهو يعرض لها أيضاً في مواضع أخرى من كتبه ورسائله مثل الرسالة العروشية ص ١١ ط . حيدر آباد ، ١٣٥٤ .

وينتم ابن قيمية اهتماماً كبيراً بالرد على كلامهم عن قوة التخييل او قوة المخيالة لأنها أساس نظرتهم وهي مرتبطة عندهم بنظرية الفيض ونظرية العقول العشرة .

وقد قال الفلسفه أن العالم قديم وقد صدر عن الله وهو علة موجهة بذاته ، وهو واحد ولا يصدر عنه الا واحد ولذلك صدر عنه العقل الأول وعن هذا العقل صدر عقل ثان ونفس وفلك وهكذا وعن العقل الثاني صدر عقل ثالث ونفس وفلك . والعقل الى أن أصبح هناك عشرة عقول وتسعة نفوس وأفلاك . والعقل عند الفلسفه بمنزلة الذكر والنفس بمنزلة الأنثى . وأراد بعضهم التوفيق بين الفلسفه والشريعة فقالوا ان العرش هو الفلك التاسع ، وربما جعل بعضهم النفس هي اللوح المحفوظ كما جعل العقل هو القلم ، وتأرة يجعلون اللوح هو العقل الفعال العاشر أو النفس المتعلقة به . وأحياناً يقولون أن العقول والنفوس هي الملائكة وانهم التسعة عشر الذين على سرير ، وان جبريل هو العقل الفعال^(١) . وان معنى ليس بضنين اي ليس بخيلاً بالفيض^(٢) .

(١) انظر : نقض النطق ، ص ٩٩ ، ١٠١ ، ١٠٦ ، تفسير سورة الاخلاص ، ص ٤٩ ، الصدقية ص ٦١ - ٦٥ ، الرسالة العرشية ، ص ٢٠،٣ .

(٢) الصدقية ، ص ٦١ . وفي الكلام إشارة الى قوله تعالى : (وما هو على الغيب بضنين) (سورة التكوير : ٢٤) .

والفلاسفة يذكرون ان معرفة النبي بالغيب اتاتم عن طريق النفس الفلكية – وهي اللوح المحفوظ – وذلك ان النفس الانسانية اذا حصل لها تجرد عن البدن اما بالنوم واما بالرياضة النفسية واما بقوتها في نفسها اتصلت بالنفس الفلكية وانتقض فيها ما في النفس الفلكية من العلم بالحوادث الأرضية ، وقد يتم ذلك عن طريق قوة الخيال كما يحدث للنائم في منامه وللمصروع في حال مرضه ، ولكن نفس النبي لها قوة كاملة فيحصل لها تجرد في اليقظة فتعلم وتتخيل ما يحصل لغيرها في النوم^(١) وهذا كان عمدة الفلسفه في اثبات النبوات هو المنامات وقد قرروا أن معرفة المغيبات في النوم ممكنة ، فوجب أن تكون أيضاً في اليقظة ممكنة^(٢) . ويقول الفلسفه ان النبوة كالنفس الناطقة تستعد به لأن تفيض عليها المعرف من العقل الفعال من غير أن يكون هناك خطاب حقيقي من الله^(٣) .

ويتقد ابن تيمية فكرة الفلسفه عن قدم العالم والصدر
فيقول أن الفلسفه المسلمين المتأخرین كان سينا يقولون بقدم الأفلاك وأنها ممكنة ومعلولة لعلة قديمة في نفس الوقت وهذا

(١) الرد على النطقيين ، ص ٤٧٤ ، ٤٧٥ .

(٢) المرجع السابق من ٤٨٣ ، ٤٨٤ .

(٣) شرح العقيدة الاصفهانية ، ص ١٠٩ ، التسعيتية ، الفتوى الكبرى ٤٣/٥ .

تناقض ، فالقديم لا يمكن ان يكون معلولاً ، وارسطو وشيعته اثبتوا لها علة غائية يتشبه الفلك بها لا علة فاعلة .

وقولهم بأن الرب واحد ولا يصدر عنه الا واحد . يعنون بذلك انه ليس له صفة ثبوتية أصلاً ولا تعقل فيه صفات متعددة لأن ذلك عندهم تركيب ، وهم مع ذلك يقولون انه عقل وعاقل ومعقول ، وعشق وعاشق ومعشوق ، ولذة ولذيد وملذ . ويقولون ان كل واحدة من هذه الصفات هي الصفة الأخرى ، وان الصفة هي الموصوف .

ويذكر ابن تيمية أن مثل هذا الواحد الذي اثبتوه ليس له وجود حقيقي وأن صدور الأشياء مع ما فيها من الكثرة والخدوث عن واحد بسيط في غاية الفساد .

ويقول ابن تيمية أنه بناء على نظرتهم لا يجوز ان يصدر عن الواحد الا واحد فلزم أن يكون كل ما في العالم واحد عن واحد عن واحد ، وهذا ليس حاصلاً . وإذا قيل ان الواحد الصادر الأول أو العقل الأول صدر عنه عقل ونفس وفلك فقد صدر عن الواحد ما فيه كثرة ولذلك فهو ليس واحداً من كل وجه وقد صدر عن الواحد ما ليس بوحد واحد وهذا ينقض أصلهم .

هذا وقد اختلف الفلاسفة حول هذه النقطة فقد رفض ابو

البركات بن مليكا هذه النظرية وابن رشد ذهب الى أن الفلك بما فيه صادر عن الأول ونصر الدين الطوسي يقرب من هذا الرأي فقد جعل الأول شرطاً في الثاني والثاني شرطاً في الثالث . وهم متتفقون مع ذلك على القول بوجود جواهر قديمة مع الله تعالى ^(١) .

ويذكر ابن تيمية أن الصوارد المعلومة في العالم إنما تصدر عن اثنين وهذا يرتبط بكلامه عن التولد ، إذ أنه يجعل الصدور الذي تقول به الفلسفه من نوع التولد ، وهذا التولد لا بد فيه من أصلين ولا يمكن أن يتم باصل واحد ، والفلسفه أنفسهم يقولون أن العقل بمنزلة الذكر والنفس بمنزلة الانشى وكلامها متولد عن الله تعالى ^(٢) .

ويناقش ابن تيمية نظرية العقول العشرة ، فيقول أن الفلسفه ليس عندهم دليل عليها ولا على أن عدد الأفلاك تسعة بل يجوز أن تكون أكثر من ذلك اذ ليس هناك ما ينفي أن تكون أكثر من ذلك . وهم أنفسهم مختلفون فيما بينهم في

(١) تفسير سورة الاخلاص ، ص ٤٩ - ٥٢ ، ط. التيرية ، القاهرة ،

١٣٥٤

(٢) تفسير سورة الاخلاص ، ص ٣٣ - ٣٧ ، الصدقية ، ص ٦٥ - ٦٦ ، درء تعارض العقل والنقل (خطوط) ظ ١٧٩ - ١٨٠ .

الأمور الفلكية اختلافاً كبيراً، وهذه الأمور الفلكية لا تعرف بالحس^(١).

وهو ينافق قولهم بأن الفلك التاسع هو مبدأ الحوادث كلها فيقول انه اذا كان لكل فلك حركة تخصه فحركة الفلك الثامن لا يجوز ان تكون تابعة لحركة الفلك التاسع، وكذلك حركة الفلك السابع لا يجوز أن تكون تابعة لحركة الفلك الثامن، وهلم جرا، ولكنهم يقولون ان حركة كل الأفلاك تابعة لحركة الفلك التاسع وان هذا الفلك التاسع من الحوادث كلها مع انه عندم بسيط متشابه الأجزاء لا اختلاف فيه^(٢).

ويناقش ابن تيمية كلام الفلسفه عن حركة الأفلاك الشرقية وكيف يحرك المركب الأول الأفلاك على سبيل الشوق إليه والعشق له^(٣) ويذكر رأي ابن رشد الذي ذكره في أثناء رده على كلام الغزالى في «تهافت الفلسفه» ويعلق على ذلك بقوله ان كلام ابن رشد في «تهافت التهافت» أقرب إلى كلام أرسطو من كلام ابن سينا، بل ان كلام ابن رشد خير من كلام أرسطو،

(١) الرسالة العرشية، ص ٤، الرد على المنطقين، ص ٢٦٧ - ٢٦٨
تفسير سورة الاخلاص، ص ٨٥، الصدقية، ص ٥٢.

(٢) الرسالة العرشية، ص ٢ - ٥.

(٣) انظر الصدقية، ص ١٦٦ - ١٧٠

فإن مقتضى كلام أرسطو أن الأول يحرك الأفلاك من حيث هو محبوب معشوق لها للتشبه به ، وأما كلام ابن رشد ففيه أن الأول يأمرها بالحركة ويسخرها ويكلفها بذلك . ومع ذلك فإن في كلام ابن رشد أخطاء كثيرة يذكرها ابن تيمية وينقدها ، مما لا مجال لتفصيل القول فيه هنا ^(١) .

وكلام الفلاسفة مرفوض شرعاً ونقلأً ، فهم يعتمدون في قولهم بأن أول الصادرات عن واجب الوجود هو العقل الأول على حديث ينسبونه إلى النبي - ﷺ - ويزعمون أنه قال : « أول ما خلق الله العقل فقال له أقبل فأقبل . ثم قال له أذير فأذير . فقال : وعزتي ما خلقت خلقاً أكرم عليّ منك ، فبك آخذ وبك أعطي وبك الثواب وبك العقاب » .

ويرد ابن تيمية على ذلك بقوله إن هذا الحديث قد رواه من صنف في فضل العقل كداود بن العبر ونحوه ، واتفق أهل المعرفة بالحديث على أنه ضعيف بل موضوع . وذكر أبو حاتم والدارقطني وابن الجوزي أن الأحاديث المروية في العقل لا أصل لشيء منها ، وينقل ابن تيمية نص كلام ابن الجوزي في ذلك وهو الذي يذكر فيه أن الدارقطني قال : كتاب العقل

(١) دره، تعارض العقل والنقل (خطوط) ٢٣٤/٣ - ظ ٢٤٥، ظ ٢٥٢ .

وضعه أربعة أولهم ميسرة بن عبد ربه ، ثم سرقه منه داود بن المحبير فركبه بأسانيد أخرى وسرقه سليمان بن عيسى السجيري فأتى بأسانيد آخر ^(١) .

ويضي ابن تيمية فيقول انه على فرض أن هذا الحديث صحيح فلا يجوز للفلسفه أن يحتجوا به من وجوه عده .

أولها أن الحديث الموضوع لفظه أول ما خلق الله العقل (بنصب أول والعقل) ^(٢) وهذا لا يفيده — لغة — أن العقل هو أول ما خلق ، بل يفيده أن الله تعالى خاطبه أول أوقات خلقه .

والوجه الثاني أن قوله : ما خلقت خلقاً أكرم على منك ، يقتضي أنه خلق قبله غيره .

والثالث : أنه يقتضي أيضاً أن العقل مخلوق ، والعقل الأول وسائر العقول عندم قديمة وليس مخلوقة .

والرابع : ان كلمة العقل في الحديث لا تدل على العقل

(١) السبعينية ، ص ٥ - ٦ . رانظر كتاب الموضوعات لابن الجوزي ١٧٤/١ - ١٧٧ ، نشر المكتبة السلفية بالمدينة المنورة ، القاهرة ، ١٣٨٦ / ١٩٦٦ . وذكر ابن الجوزي كلام الدارقطني ، ص ١٧٦ .

(٢) عبارة ابن الجوزي في موضوعين من كتابه ١٧٤/١ ، ١٧٥ «لما خلق الله العقل قال له ... الخ .

الأول بـل على عقل الانسان، وعبارة الحديث : فـبـك أـخذ وـبـك
عـطـي وـبـك الثـواب وـبـك العـقـاب ، تـنـطـبـق عـلـى عـقـل الـانـسـان .

والخامس : أن قوله : أول ما خلق - أو لما خلق - يقتضي
أنه خاطبه أول أوقات خلقه ، وعندمـ يـتـنـعـ أـنـ يـكـوـنـ خـلـقـهـ
في زمان ^(١) .

ومـا يـبـيـنـ كـذـبـ هـذـاـ الحـدـيـثـ انـ العـقـلـ فـيـ لـغـةـ الـمـسـلـمـينـ عـرـضـ
يـقـوـمـ بـغـيرـهـ ، وـلاـ يـحـوزـ أـنـ يـخـلـقـ مـنـفـرـداـ عـنـ العـاقـلـ ، وـهـوـ لـاـ
يـخـاطـبـ وـلـاـ يـقـبـلـ وـلـاـ يـدـبـرـ ، وـلـيـسـ هـوـ أـكـرـمـ مـاـ خـلـقـ اللـهـ عـلـيـهـ ،
إـذـ أـنـ الـأـنـبـيـاءـ وـالـمـلـائـكـةـ أـكـرـمـ عـلـىـ اللـهـ تـعـالـىـ مـنـهـ ^(٢) .

واستشهاد الغزالـيـ بـحدـيـثـ : أـولـ مـاـ خـلـقـ اللـهـ القـلـمـ ، وـقـوـلـهـ
بـأـنـ العـقـلـ فـيـ الحـدـيـثـ الـآـخـرـ مـرـادـفـ للـقـلـمـ ، كـمـاـ ذـكـرـ ذـلـكـ فـيـ
كتـابـهـ «ـ جـوـاهـرـ الـقـرـآنـ » ^(٣) غـيرـ صـحـيـحـ . ذـلـكـ أـنـ حـدـيـثـ
الـقـلـمـ صـحـيـحـ روـاهـ اـبـوـ دـاـوـدـ فـيـ سـنـتـهـ وـرـوـىـ عـنـ اـبـنـ عـبـاسـ وـغـيرـهـ

(١) السبعينية ، ص ٥ - ٤١، ٣٠، ٦ الجواب الصحيح ٣/٢١٨ - ٢١٩
، الرد على النطقيين ، ص ١٩٦، ١٩٧، ٢٧٦، ٢٧٥، ٣١٥ الصدقية ظ ٧٣، ٧٤ .

(٢) السبعينية ، ص ٤٠ .

(٣) يـنـقـلـ اـبـنـ تـيـمـيـةـ كـلـامـ الغـزـالـيـ فـيـ كـتـابـهـ جـوـاهـرـ الـقـرـآنـ فـيـ الصـفـحـاتـ
٢٩ - ٣١ ، طـ. مـصـطـفـيـ مـحـمـدـ ، القـاـمـرـةـ ١٣٥٢/١٩٣٣ .

من الصحابة ولكن استدلاهم خاطيء من وجوه عدة .

منها أنهم يقولون ان القلم ين نقش العلوم في ألوان القلوب ، فإذا كان القلم هو أول مخلوق وهو العقل عندهم لم يصح تفسيره بذلك لأن الذي ين نقش عندهم هو العقل الفعال وهو العاشر وليس أول مخلوق على زعمهم وهو العقل الأول .

ومنها أن تسمية الملائكة - التي هي العقول - أقلاماً شيء لا يعرف في كلام أحد من الأمم لا حقيقة ولا مجازاً .

ومنها أن الذي في الحديث أن الله خلق القلم وأمره أن يكتب في اللوح قبل خلق بني آدم ، وقد قدر الله مقدار الخلائق قبل أن يخلق السماوات والارض بخمسين ألف سنة ، فكيف يقال انه ين نقش العلوم في قلب بني آدم (١) !

وقول الفلسفه بأن العقل الفعال العاشر هو جبريل وأن معنى ليس بضميئ ، أي ليس بخيلاً بالفيض باطل من وجوه كثيرة .

منها أن العقل الفعال لا يمكن أن يتصور في صورة بشر ،

(١) ذكر ابن تيمية وجوهاً كثيرة أخرى واستغرق في مناقشة كلام الغزالى في «جوامع القرآن» صفحات كثيرة ، انظر السبعينية ، ص ٤١ - ٦٠ .

في حين أن جبريل عليه السلام تصور بصورة اعرابي وصورة
دحية السكري وصورة ضيف ابراهيم ولوط وصورة الرجل الذي
نفخ في مريم .

ومنها أن الله وصف جبريل بقوله : (ذي قوة عند ذي
العرش مكين . مطاع ثم أمين) (سورة التكوير : ٢٠ ، ٢١) .
والعقل الفعال عندهم ليس مطاعاً ثم (أي هناك) ، وغايته أن
يتحرك الفلك الأسفل تشبيهاً به ، وأما ما فوق ذلك فليس له
فيه تأثير .

ومنها أن الله تعالى قد أخبر بأن الرسول رآه عند سدرة
المتشقى ^(١) وأنه رأه بالأفق المبين ^(٢) . وقد ثبت في الحديث
الصحيح أن رسول الله - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - رأى جبريل في صورته التي
خلق عليها مرتين ، وأنه رأه وله سنتانة جناح منها جناحان سد
بها ما بين المشرق والمغارب . وهذه الصفات لا تتطبق على
العقل الفعال فإنه لا يرى وليس له أجنحة ^(٣) .

(١) إشارة إلى آية ١٤ من سورة النجم .

(٢) إشارة إلى آية ٣٦ من سورة التكوير .

(٣) انظر : الرد على المطبعين ، ص ٤٩٠ - ٤٩٥ ، الصدقية ، من
٦١ . وانظر تعليق الدكتور ابراهيم مذكور على تأويلات الفلسفه
وخاصة كلامهم عن جبريل - في كتابه « في الفلسفة الاسلامية » ص
١٢١ - ١٢٢ .

وابن تيمية يرد ردًا مسليًا على ما زعمه الفلاسفة من أن العقول العشرة ليست إلا الملائكة ، وعلى انكارهم بالتالي لوجود الجن والملائكة وجودًا فعليًا حقيقاً نلخصه فيما يلي :

أن الرسل أخبرت بالملائكة والجن وأنها أحياء ناطقة قائمة بذاتها ، وهم يأتون بأخبار الأمور الغائية ، ويفعلون أفعالاً خارجة عن قوة البشر ، كأخباره تعالى في القرآن عن قصة الملائكة مع إبراهيم ولوط عليهما السلام ، وهذه القصة مذكورة أيضاً في التوراة ، وغيرها من كتب أهل الكتاب ، وهي تدل على امكان ظهور الملائكة للناس في صورة الآدميين كما ظهروا لسارة امرأة إبراهيم ، وكظهور جبريل للصحابية ، وكظهوره لمريم ^(١) . وفي القرآن آيات كثيرة تتحدث عن الملائكة وعن نزولهم في الغزوات لتأييد المؤمنين ، ولكي تتوفى الأنفس وغير ذلك ^(٢) . وليس عدد الملائكة عشرة فقط بل لا حد لعددهم (وما يعلم جنود ربك الا هو) (سورة المدثر : ٣١) ^(٣) .

وكذلك توجد آيات كثيرة تذكر الجن وتبيّن أن بعض الأنس كانوا يستعينون بهم ، وتنحدر عن نزول الشياطين على

(١) الرد على المتكلمين ، ص ٤٩٣ - ٤٩٥ ، الصدقية ص ٥٩ - ٦٠ .

(٢) انظر : الرد على المتكلمين ، ص ٤٩٥ - ٤٩٩ ، الصدقية ، ص ٦٢ ، ٦٣ .

(٣) الصدقية ، ص ٧٣ - ٧٤ .

السحرة والأشرار . وقد كان النبي - ﷺ - يعود حفيديه
الحسن والحسين من الشيطان ^(١) .

ويذكر ابن تيمية أن كثيراً من الناس لهم تجارب حسية
تثبت وجود الجن ^(٢) وأن الفلسفة ينفون وجودهم بغير دليل ،
والنافي عليه الدليل كما أن المثبت عليه الدليل ^(٣) .

وقد قال تعالى عن الملائكة : (والصفات صفة فالز اجرات
زجراً) (سورة الصافات : ١٠٢) وقال على لسانهم : (وانا
لحن الصافون . وانا لنحن المسبحون) (سورة الصافات :
١٦٥ ، ١٦٦) فأخبر بأن الملائكة صافون وصفات صفا ،
وماذا منافق لقول الفلسفه فإن العقول العشرة عندهم لا
تصطف بل بعضها فوق بعض في المرتبة والتعلق ، مع امتناع
المصادفة عليها عندهم . وكذلك قوله تعالى : (وما تنزل الا
بأمر ربك) (سورة مریم : ٦٤) في بيان نزول جبريل عليه
السلام الى الأرض ، وعندهم يمتنع نزول ملك الى الأرض ،
ويمتنع أن يكون الله أمر جديد بنزوله ^(٤) .

وقال تعالى : (وقالوا اتخذ الرحمن ولداً سبحانه بل عباد

(١) المربع السابق ، ص ٥١ ، ظ ٥١ .

(٢) الصدقة من ٥٥ . وانظر من ٥٨ ، ٥٩ ، ظ ٥٨ .

(٣) الصدقة ، ص ٦٣ .

مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعلمون . يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يشفعون إلا من ارتفع وهم من خشيته مشفرون) (سورة الأنبياء : ٢٦ - ٢٨) .

وما في هذه الآيات ينافي قو لهم ، فان العقول عندهم ، بل العالم كله متولد عن الله تولداً لازماً يتنعم معه خوفها ، أو أن يحدث لها من الله أمر أو قول ، أو يكون لها إليه شفاعة . والشفاعة عندهم ليس معناها دعاء الله وسؤاله كما هو مذهب المسلمين ، بدل هي عندهم تعلق القلب بالوسائل حتى يفيض عليها بواسطة تلك الوسائل ما تنتفع به : كما يفيض شعاع الشمس على الحائط بواسطة فيض على المرأة ، وهذه من جنس الشفاعة التي يثبتها المشركون ، وهي التي نفأها الله في كتابه ^(١) وهم يحضون على زيارة القبور للتسلل إليها كما يقول بذلك ابن سينا ^(٢) ، واتبعه على ذلك الغزالى ^(٣) .

ويتمنى ابن تيمية من ذلك الى أن الجن والملائكة أحباء ناطقون ومن المعken رؤيتهم ، وهذا يبطل قول الفلسفه بأن

(١) الصدقية ، ص ٦٣ ، ظ ٦٤ ، الرد على المنطقين ، ص ٥٣٤ -

٥٣٦ ، الرد على البيكري ، ص ٦٣ ، ظ ٦٤ ، طه. السلفية ، القاهرة ١٣٤٦.

(٢) انظر رسالة الزيارة لابن سينا ، ص ٤٤ - ٤٨ ، ضمن *Traité Mystique*.

(٣) طبع ليدن ، هولندا ، ١٨٩٩ .

الرد على المنطقين ، ص ٥٣٥ - ٥٣٦ .

الأنبياء إنما يتخيلونهم بقوة المخيّلة وإنهم ليسوا كائنات حقيقة ، وبأن المعجزات والخوارق لا تحدثها الملائكة بأمر الله ولكنها تحدث بقوة النبي النفسيّة .

إذاً إذاً آمنا بوجود الجن والملائكة وجوداً حقيقياً – كما دل على ذلك القرآن والعقل والتجربة – فإن هذا يقتضي تكذيب الفلسفه في قولهم بأن المعجزات قوى نفسانية . ومن المعلوم أن القوى النفسانية تكون في نفس النبي وغير النبي لا يراها الناس ولا تستطيع القيام بما تقوم به الملائكة من أعمال ، ومرحباً لم تكن نية ومع ذلك خاطبها جبريل ، « وإذا قلنا إن الأنبياء إنما أرادوا برؤيتهم الملائكة مجرد تخيلهم فهذا كذب عليهم »^(١) .

ويذكر ابن تيمية أنه لا ينكر وجود القوى النفسانية ولكنه يقول بوجود قوى أخرى منفصلة عنها زيادة عليها ، إذ الأخبار بالغيبات يكون عن ثلاثة أسباب : أسباب نفسانية ، أو أسباب خبيثة : شيطانية وغير شيطانية ، أو أسباب ملکية^(٢) . وقد ثبت في الصحيح عن النبي - ملک الله - أنه قال : « الرؤيا ثلاثة : رؤيا من الله ، ورؤيا مما يحدث به الرجل

(١) الصدقية ، ص ٦٠ ، ظ ٦٠ ، الرد على النطقيين ، ص ٤٩٩ .

(٢) الصدقية ، ظ ٧٥ ، ص ٧٨ .

نفسه في اليقظة فيراه في المنام ، ورؤيا من الشيطان ^(١) .

ورد الفلسفه اخبار النبي بالمخيبات الى الأسباب النفسيه
فقط يجعل النبي بعذله رجل من أضعف الصالحين ^(٢) . والتخيل
يحصل لجميع الناس الذين يرون المنامات ، ولكن ابن سينا يزعم
أن النبي يرى في اليقظة ما يراه غيره في المنام ، وهذا موجود
عند كثير من الناس ، وهم جعلوا مثل هذا يحصل للمجنون
والمصروع والساخر ولكن قالوا ان الساحر قصده فاسد
والمجنون والمصروع ناقص العقل ، فجعلوا ما يحصل للأنبياء من
جنس ما يحصل للمجانين والسحرة ، وهذا قول الكفار في
الأنبياء ، كما قال تعالى : (كذلك ما أتى الذين من قبلهم من
رسول الا قالوا ساحر أو مجنون . اتواصوا به بسل هم قوم
طاغون) (سورة الذاريات : ٥٣ ، ٥٤) ^(٣) .

ويذكر ابن تيمية ان الفلسفه تناقضوا حينما جعلوا الفيض
يحصل من النفس الفلكلية بعد أن قالوا ان الفيض يحدث من
العقل الفعال ، خاصة والعقل الفعال عندهم لا يتمثل فيه شيء

(١) الرد على المتفقين ، ص ٤٨٢ . وأشار عحق الكتاب إلى وجود
ل الحديث في مسلم ، وان البخاري أخرج الحديث موقوفا . وقد أخرجه أيضا
ـ حمـدـ والترمذـيـ والنـسـائـيـ منـ غـيرـ وجـهـ وـ طـرـيقـ.

(٢) الصدقـيةـ ، ظـ ٧٥ ، ٥٨ .

(٣) النـبـوـاتـ ، ١٦٩ .

من الجزئيات المتغيرة ، بل إنما فيه أمر كلي – في حين أن النفس تعلم الجزئيات – والعلم بالكليات لا يفيد المعلم بكل جزئيٍّ^(١) .

ويقول ابن تيمية إن الأنبياء – بل وغير الأنبياء – يخبرون بالحوادث الماضية والمستقبلة ، فيمتنع أن يكون الخبر بذلك قد استفادواه من النفس الفلكية التي تفليس عليهم بما يحدث في الحاضر^(٢) .

وإذا كانت هذه الأخبار إنما تأتي عندهم عن طريق تصوير القوة المخيلة للحس المشتركة ما علمته النفس من الصور المناسبة ، فإن الخيال يكذب أكثر مما يصدق^(٣) .

وكذلك الرؤى بعضها رؤى صادقة وبعضها من حديث النفس أو الشيطان^(٤) ، والقول بأن المغيبات يمكن معرفتها عن طريق الرؤى حق ، ولكن ليست النبوة كلها من هذا الجنس ، إذ بعضها يكون عن طريق ملائكة حي ينذير النبي ، وربما يخاطب الله النبي ابتداء^(٥) .

(١) الرد على المطهريين ، ٤٧٥ - ٤٧٧ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٤٨٠ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٤٨١ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٤٨٢ .

(٥) المرجع السابق ، ص ٤٨٦ .

وقد ترتب على آراء الفلسفه في النبوة ثلاثة نتائج خطيرة :

الأولى : قول بعضهم مثل الفساري باختصاص الفيلسوف بالقوة المقلية و اختصاص النبي بقوة الخيال أدى إلى تفضيل الفيلسوف على النبي ، وفضل متكلسة الصوفية بعدم الولي على النبي .

الثانية : قول الفلسفه بنفي الصفات وبالبعث الروحاني وتأويلهم لكتير من أمور الدين أدى بهم إلى القول بأن الأنبياء يكذبون ولا يقولون الحقيقة – كما فعل ابن سينا .

الثالثة : قول الفلسفه بالخصائص الثلاث أدى إلى القول بأن النبوة ليست وقفاً على الأنبياء والرسل الذين ذكرهم الله بل النبوة يمكن اكتسابها وعلى ذلك فان باب النبوة لا يزال مفتوحاً والنبوة لم تنقطع وليس محمد - ﷺ - آخر الأنبياء والرسل .

أما النتيجة الأولى فقد أشرت من قبل عند الكلام عن المنطق عند ابن تيمية إلى نظرية الطبقات الثلاث وذكرت أن الفلسفه – وتابعهم الغزالى على قولهم – يقولون إن ما جاء به الأنبياء إنما هو من جنس الخطابة التي قصد بها خطاب الجمهور ولم يقصد بها التعريف بالحقائق ، وأدلة القرآن الكريم هي – عندهم – من هذا النوع ، في حين أن الأدلة البرهانية التي

تبني منهج البرهان هي التي تصلح للفلاسفة^(١).

وأما كلام الفارابي الذي يذهب فيه إلى اختصاص الفيلسوف بالقوة العقلية واحتياطه النبي بقدرة التخييلة مما أدى إلى تفضيل الفيلسوف على النبي فأنه يتضح في كتابه «آراء أهل المدينة الفاضلة» حيث كتب فصلاً بعنوان «القول في سبب المنامات»^(٢) وأتبعه بفصل آخر عنوانه «القول في الوحي ورؤيه الملك»^(٣) حيث يقول: «ولا يمتنع أن يكون الإنسان إذا بلغت قوته التخييلة نهاية الكمال فيقبل في يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلة أو محاكياتها من المحسوسات ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة، فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة بالأشياء الألهية».

والقوة التخييلة عند الفارابي في موقع متوسط بين القوة الحسية التي هي أدنى منها، وبين القوة الناطقة وهي أعلى منها. ويتم وحي الله إلى الإنسان بتتوسيط العقل الفعال «فيكون الله

(١) انظر ما سبق، ص ٢٥ - ٢٨، ٤٦.

(٢) ص ٦٨ - ٧٤، ط. مكتبة الحسين، الطبعة الثانية، القاهرة ١٣٦٨ / ١٩٤٨.

(٣) ص ٧٢ - ٧٧.

(٤) المرجع السابق، ص ٧٦.

عز وجل يوحى اليه بتوسط العقل الفعال ، فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى الى العقل الفعال يفيضه العقل الفعال الى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد ، ثم الى قوته المتخيلة . فيكون بما يفيض منه الى عقله المنفعل حكيمًا فيلسوفاً ومتعملاً على التام ، وبما يفيض منه الى قوته المتخيلة نبياً منيراً »^(١) .

فالفيلسوف بهذا في مرتبة أعلى ولا شك من مرتبة النبي إذ الفيض الذي يأتي من الله تعالى عن طريق العقل الفعال يصل الى العقل المنفعل بالنسبة للفيلسوف ، وهو أعلى من القوة المتخيلة التي يصلها الفيض في حالة النبي .

ويفرق الفارابي في كتابه « تحصيل السعادة » بين الفلسفة والدين ، ويدرك أن تفهيم أو تصور الشيء يتم عن طريقين اما أن يعقل ذاته ، وأما ان يتخيّل بثالث الذي يحاكيه . وكذلك التصديق يكون اما بطريق البرهان اليقيني واما بطريق الاقناع . ثم يقول : « ومق حصل علم الموجودات أو تعلمت فان عقلت معانيها أنفسها ووقع التصديق بما عن البراهين اليقينية كان

(١) المرجع السابق ، ص ٨٦ . وانظر ص ٨٤ - ٨٦ .

العلم المشتمل على تلك المعلومات فلسفة وان علمت بأن تخيلت
بمثاليتها التي تحاكيها ، وحصل التصديق بما خيل منها عن الطرق
الاقناعية كان المشتمل على تلك المعلومات بتسمية القدماء
ملة ١١ .

ولا شك ان مثل هذه العبارات هي التي جعلت ابن تيمية
يقول عن الفارابي انه كان يذهب الى أن النبي ما كان يعلم الحق
كما يعلمه نظار الفلسفه وأنه وأمثاله كابن عربى واتباعه كانوا
يفضلون الفيلسوف على النبي ٢ .

والى نفس هذا الرأي يذهب الاستاذ دي بور De Boer في
كتابه « تاريخ الفلسفة في الاسلام » حيث يقول ٣ وهو

(١) تحصيل السعادة ، ص ٤٠ ، ط. حيدر آباد ، ١٩٢٦/١٣٤٥ .
وكتبت العبارة الأخيرة في الأصل : « ... على تلك المعلومات تسمية
القدماء ملكة ». واستندت هذا التصحيح من الاستاذ الشيخ مصطفى
عبد الرازق في كتابه « التمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية » ص ٧٩ ، القاهرة
١٩٤٤ .

(٢) درر تعارض العقل والنقل ٩/١-١٠ ، النبات ، ص ١٦٨ .

(٣) ص ١٧٥ ، من الترجمة العربية للأستاذ الدكتور محمد عبد المادي
أبو ريدة ، الطبعة الثالثة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٣٧٣/١٩٥٤ :

يذكر النبوة بين حين وآخر ، و كأنها عنده أعلى مرتبة يبلغها الإنسان في العلم والعمل . ولكن هذا ليس رأيه الحقيقي ، أو على الأقل ليس هو النتيجة المنطقية التي تلزم عن فلسفته النظرية ، تقول هذه الفلسفة ان كل أمور النبوة في الرؤيا والكشف والوحى ونحوها تتصل بدائرة التخييل ، فهي في المرتبة الوسطى بين الادراك الحسي وبين المعرفة العقلية الخالصة . على انه اذا كان الفارابي ، في آرائه في الاخلاق والسياسة ، يجعل للدين شأناً كبيراً في التهذيب ، فهو يعده ، من حيث القيمة المطلقة أدنى مرتبة من المعرفة العقلية الخالصة » .

وقد ذهب الدكتور جبور عبد النور الى أبعد من هذا ، فهو يرى ان الفارابي في كلامه عن العقول والفيض وما يتصل بذلك كان متأثراً بالفكر الحراني الوثني ، وهو يقول في ذلك : « ... الواقع الآخر الذي يحب أن نقرره ، هو ان الفارابي ، عندما يعرض لنظرية الفيض فيتجاوز الاسس التي وضعها أفلوطين ، ويذهب في سلسلة الروحانيات ، أو العقول المفارقة ، كما يسميه مذهبآ لا تبين له شيئاً عند الاسكندريين ، عندما نرى هذا الاختلاف نجد ما يوضحه في مذهب الحرانيين » . ولذلك يذهب الدكتور جبور الى ان الفارابي لم يأخذ آرائه عن أفلوطين ، « وانما اخذ عن الحرانيين واتبع خطتهم في تحصيل الفيض » ، لما يلاحظه من اقامة الفارابي بحران واتصاله بيوحنا ابن حسان ينتهي الى أن الفارابي « لم يكن مسلماً الا في ظاهره » .

وإنما كان وثني الأصل والنشأة »^{١١}

وقد ذهب بعض الباحثين إلى أن الفارابي رغم أقواله السابقة – التي تعني تفضيله الفيلسوف على النبي^{٢١} ، والتي يستفاد منها أن النبوة مكتسبة وليس فطرية ما دام النبي في مقدوره أن يتصل بالعقل الفعال بواسطة النظر والتأمل – فإن أقواله في رسالة « فصوص الحكم »، تبين أن النبي يمكنه مثل الفيلسوف أن يمرج إلى مستوى السکائنات العلوية بواسطة العقل^٣ .

(١) انظر الجانب الاهلي من التفكير الاسلامي للدكتور محمد البهبي (حيث نقل كلام الدكتور جبور من مجلة الكتاب عدد مايو ١٩٤٦) ج ٢ ص ١٣٨ . وانظر ص ١٣٨ - ١٤٢ ، ط . عيسى الحلبي . ١٩٥١ . وسبق أن بحثت كلام ابن تيمية عن تأثير الفارابي بصائمة حران . انظر ماضي ، ص ٧٥ .

(٢) وقد ذهب إلى هذا الرأي قدئاً ابن طفيل في كتابه حي بن يقطان ص ٦٢ - ٦٣ حيث يقول « .. هدا مع ما صرخ به من سو . معتقده في النبوة وإنها بزعمه لقرة الخيالية خاصة ، وتفضيله الفلسفة عليها ». .

(٣) انظر في الفلسفة الاسلامية للأستاذ الدكتور ابراهيم مذكر ، ص ١١٧ - ١٢٢ وقد قابعه على هذا الرأي الدكتور حمودة غرابه رحمه الله في كتابه « ابن سينا بين الدين والفلسفة » ، ص ١٤٢ - ١٤٣ ، القاهرة ١٣٦٦ / ١٩٤٨ ، والاستاذ سعيد زايد في كتابه « الفارابي » ، ص ٥٨ - ٥٩ ط . المعارف ، ١٩٦٢ .

على إن بعض الباحثين يرجحون ان تكون رسالة « فصوص الحكم » من تأليف ابن سينا ويتشككون في صحة نسبتها إلى الفارابي ^(١) .

ويذكر ابن تيمية أن متفلسفة الصوفية كان عربى وأتباعه يفضلون الأولياء على الأنبياء والرسل ويعدون الرسل تابعين لخاتم الأولياء يأخذون عنه العلم ويستفيدون منه . وفي هذا من الالحاد والكفر وانتقاد الأنبياء والرسول ما لا ي قوله لا اليهود ولا النصارى ^(٢) .

وينبه ابن تيمية الى أن ابن عربى قد ذكر في أول كتابه « الفتوحات المكية » ، ان له ثلاث عقائد : عقيدة مختصرة مستمدة من كتاب « الارشاد » لأبي المعالي الجوني ، وعقيدة أخرى أوسع بمج�جها الكلامية ، ثم عقيدة فلسفية كأنها مأخوذة عن ابن سينا وأمثاله . ثم يشير ابن عربى بعد ذلك إلى اعتقاده الباطن ، وهو الذي يذكر ابن تيمية أن ابن عربى قد أفصح به في كتابه « فصوص الحكم » وهو وحدة الوجود ، وقد أشار ابن عربى إليها في مقدمة « الفتوحات المكية »

(١) انظر إشارة لويس جاوديه الى ذلك في كتابه La pensée religinse d'Avicenne, p. 41 (n.l) Paris, 1951.

(٢) حقيقة مذهب الانحادية لابن تيمية ضمن بجموع الرسائل والسائل ٤/٨٠ نشر رشيد رضا . ط. النار ١٣٤٩ .

فقال : « وأما عقيدة خلاصة الخاصة فتأتي مفرقة في هذا الكتاب »^(١).

وينقل ابن تيمية صفحات مطولة في كتبه من كتاب « فصوص الحكم » لابن عربي منها نقله « فص حكمة نفثية في كلية شئية » حيث يذكر ابن عربي أن أعلى علم بالله لا يتحقق إلا خاتم الرسل وخاتم الأولياء » ثم يقول ابن عربي : « وما يراه أحد من الأنبياء والرسل إلا من مشكاة الرسول الخاتم ، ولا يراه أحد من الأولياء إلا من مشكاة الولي الخاتم ، حتى أن الرسل لا يرون به مقتراً إلا من مشكاة خاتم الأولياء ، فإن الرسالة والنبوة – أعني نبوة التشريع ورسالته – ينقطعان ، والولاية لا تقطع أبداً . والمرسلون – من حيث كونهم أولياء – لا يرون ما ذكرناه إلا من مشكاة خاتم الأولياء ، فكيف من دونهم من الأولياء ! وإن كان خاتم الأولياء تابعاً في الحكم لما جاء به خاتم الرسل من التشريع ، فذلك لا يقدح في مقامه ولا ينافي ما ذهبنا إليه ، فإنه من وجه يكون أنزل ، كما أنه من وجه يكون

(١) الصدقية، ظ ٨٣. وانظر الفتوحات المكية لابن عربي ١/٣١ - ٣٢، ٣٨ . وعبارة الأخيرة في ص ٣٨ حيث يقول : « وأما التصریح بعقيدة خلاصة فها أفردتها على التعيین لما فيها من الفوضى ، لكن جئت بها مبددة في أبواب هذا الكتاب مستوفاة مبينة ، لكنها كما ذكرنا مفرقة ». وقد طبع كتاب « الفتوحات المكية » بدار الكتب العربية المکبری ، القاهرة ،

ويذكر ابن عربى أن النبي ﷺ مثل النبوة بمحائط من اللبن
وقد كمل سوى موضع لبنة فكان النبي ﷺ تلك اللبنة (٤)،
ولا بد ثالثاً من أن يرى هذه الرواية أيضاً ولكنه يرى
في المحائط موضع لبنتين تتقسان المحائط واحدة من ذهب وأخرى
من فضة، ولا بد من أن يرى نفسه تبسط في موضع بينك
اللتين، حتى يكمل المحائط.

ثم يقول ابن عربي : « والسبب الموجب لكونه رأها

(١) حقيقة مذهب الاتحادية ص ٤٨ - ٤٩، وهذا النص في فصول الحكم
لابن عربي ٦٢/٦٣، بتأريخ د. أبي العلا عفيفي، ط. عيسى الحلي،
القاهرة ١٣٦٥/١٩٤٦.

(٤) الحديث عن ابن عمر في البخاري ٤/١٧٠ (ط. جلاق) كتاب الانبياء باب ما ذكر عن بنى اسرائيل. وهو في عدة مواضع أخرى في البخاري، ورواه الترمذى وأحمد في مستذه ٦/٢٣٥ - ٦٢٣ (ط. المعارف) رانظر الجواب الصحيح لابن تيمية.

لبنين نه إتابع لشرع خاتم الرسل في الظاهر ، وهو موضوع البنية الفضة ، وهو ظاهر و ما يتبعه فيه من الأحكام . كما هو آخذ عن الله تعالى في السر ما هو بالصورة الظاهرة متبع فيه ، لأنه يرى الأمر ما هو عليه ، فلا بد أن يراه هكذا ، وهو موضع البنية الذهبية في الباطن ، فانه آخذ من المعدن الذي يأخذ منه الملك الذي يوحى به الى الرسول ^(١) .

فإن فهمت ما أشرت به فقد حصل لك العلم النافع بكل شيء ، فكل نبي من لدن آدم إلى آخر نبي ما منهم أحد يأخذ إلا من مشكاة خاتم النبيين ، وإن تأخر وجود طينته فإنه بحقيقة موجود ، وهو قوله عليه السلام : كنت نبياً وأدم بين الماء والطين وغيره من الأنبياء ما كان نبياً إلا حين بعث .

وكذلك خاتم الأولياء كان وليناً وأدم بين الماء والطين ، وغیره من الأولياء ما كان وليناً إلا بعد تحصيله شرائط الولاية من الأخلاق الإلهية والاتصال بها ، من أجل كون الله يسمى بالولي الحميد .

(١) يزعم ابن عري انه هو خاتم الأولياء ويقول : أنا خاتم الولاية دون شك . لورث الماشي مع المسيح . وانظر : التصور الثورة الروحية في الإسلام للدكتور أبي العلاء عفيفي ، ص ٣١٢ - ٣١٤ ، ط . المعارف ١٩٦٢ . وانظر : الفتوحات المكية ٤٩/٢ .

فخاتم الرسل من حيث ولايته نسبته مع الخاتم للولاية مثل نسبة الأولياء والرسل معه ، فإنه الولي الرسول النبي ،^(١)

وقد ناقش ابن تيمية كلام ابن عربى في بعض كتبه مناقشة طويلة ، وهو يرى أن ما ذكره ابن عربى من أن الأنبياء والرسل تستفيد من خاتم الأولياء الذى جاء بعدهم كلام مخالف للعقل ، فان المتقدم لا يستفيد من المتأخر . وهو مخالف للشرع ، إذ أن الأنبياء والرسل أفضل من الأولياء الذين ليسوا أنبياء ولا رسلا .

وإذا كان العلم الذى يقصده ابن عربى بقوله انه العلم الأعلى هو وحدة الوجود فهو في حقيقته تعطيل للصانع وجحد له ، وهو لم يكتفى بأن جعله حقا حتى زعم أنه أعلى العلم ، ولم يكفيه ذلك حتى زعم أن الرسل يرون من مشكاة خاتم الأولياء فيجعل خاتم الأولياء أعلم بالله من جميع الأنبياء والرسل وجعلهم يرون العلم بالله من مشكاهه^(٢) .

ويحلل ابن تيمية كلام ابن عربى تحليلا دقيقا مؤكدا أنه يفضل الولي على النبي ويشهد ببيت من الشعر يذكره ابن عربى في هذا الصدد :

(١) حقيقة مذهب الاتحادية ص ٤٩ - ٥٠ ، وانظر : فصوص الحكم ٦٣/٦ - ٦٤.

(٢) حقيقة مذهب الاتحادية ص ٥٧ ، ٥٨ ، الصدقية ، ص ٧٦ ط ٧٦.

مقام النبوة في بروزخ فوق الرسول ودون الولي^(١)

كما يستشهد ابن تيمية بكلام آخر لابن عربى في « فص حكمة قدرية في كلمة عزيزية » يقول فيه ابن عربى إنك إذا سمعت من يقول أن الولي فوق النبي والرسول فمعنى ذلك « أن الرسول من حيث هو ولی أتم منه من حيث هونبي ورسول ، إلا أن الولي التابع له أعلى منه » ، فان التابع لا يدرك المتبوع ابداً فيما هو تابع له فيه ، إذ لو أدركه لم يكن تابعاً له »^(٢) .

وفي هذا الكلام خداع لا يخفى على ابن تيمية ، فهو يرى أن ابن عربى يقول ان ولایة النبي فوق نبوته وان نبوته فوق رسالته لأن الولي يأخذ من الله بلا واسطة ، والنبي والرسول يأخذان من الله بواسطة الملائكة ، وبعد ذلك يقول - هو

(١) ذكرت في تعليقي على هذا البيت في جامع الرسائل لابن تيمية ، ص ٢٠٩ أنني لم أعثر على هذا البيت ولكن وجدت بيتاً آخر بعنوان في كتاب لطائف الأسرار لابن عربى ، ص ٤٦ ، ط. دار الفكر العربي ، ١٣٨٠ / ١٩٦١ ونصه:

سماء النبوة في بروزخ دوين الولي وفوق الرسول
ووجدت بيتاً آخر في الفتوحات المكية ٢٥٢/٢ ونصه ،

بين الولایة والرسالة بروزخ فيه النبوة حكتها لا يجهل

(٢) حقيقة مذهب الاتحادية ص ٥٨ ، ٥٩ ، فصول الحكم ١٣٥/١ .

وأمثاله - إن لهم ولادة مثل ولادة الرسول ، ثم يجتمعون ولادة خاتم الأولياء أعظم من ولادة خاتم الرسل ، وعلى ذلك تكون ولادة الرسل تابعة لخاتم الأولياء الذي ادعوه^(١) .

أما ما ي قوله ابن عربي من كون خاتم الأولياء يتبع في الحكم ما جاء به خاتم الرسل من التشريع فانيا يقصد به أن خاتم الأولياء يوافق الرسل والأنبياء في الشريعة العملية أو التشريع ، ولكن خاتم الأولياء يتقدم عليهم بالحقائق العالمية أو الشريعية العالمية لأنه يرى الأمر على ما هو عليه .

وهذا من أعظم الكفر الذي وقع فيه غلاة المتكلفة والمتصوفة والمتكلمين الذين يزعمون أنهم أكمل من الرسل في الأمور العلمية كالعلم بالله والمعارف والحقائق الاعتقادية ، ولكن الرسل أفضل منهم في التشريع العام العملي الذي جعل مصلحة الدنيا فقط^(٢) .

وكلام هؤلاء الانحاجية خطأ من وجوهه ، منها أن أفضل الأولياء من هذه الأمة أبو بكر وعمر وعثمان وعلي ، وهم السلف من الأولياء لا المتأخرة إذ فضل الأولياء على قدر اتباعهم

(١) حقيقة مذهب الانحاجية ص ٥٩ .

(٢) المرجع السابق ص ٦٦ - ٦٧ .

للأنبياء واستفادتهم منهم علماً و عملاً^(١) . والولي عليه أن يتبع النبي ويعرض كل ما يتحقق له من محادثة و المهام على ما جاء به النبي^(٢) ، فما وافقه أخذ به وما عارضه رده ، لأنه ليس بعصوم في محادثته أو المهام . والصحابة هم أفضل الأولياء وخير القروء قرن رسول الله - ﷺ - كما جاءت بذلك الأحاديث الصحيحة^(٣) .

وابن عربى من القائلين بوحدة الوجود يختلفون في تعين خاتم الأولياء أو القطب الفرد الغوث الجامع - كما يقولون - وغيره من المراتب . بحسب ظنونهم وأهوائهم^(٤) .

ويسخر ابن تيمية من استشهاد ابن عربى بواقعة عمر في أسارى بدر وبقصة تأثير النخل ويقول : فهل يقول مسلم ان عمر كان أفضل من النبي - ﷺ - برأيه في الأمرى ، أو أن

(١) جامع الرسائل ، ص ٢٠٦ .

(٢) يقول ابن تيمية ان من كان الرسول واسطة بينه وبين الله في كل شيء - كما كان أبو بكر - أفضل من كانت الواسطة بينه وبين الله قلبه حق ولو كان ما يحده به قلبه عن ربه موافقاً لكتاب والسنة ، كما كان الامر مع عمر الصفديـة ، ص ٧٨ ، حقيقة الاتـحادية ص ٦٢) .

(٣) المرجع السابق ، نفس الصفحة ، حقيقة مذهب الاتـحادية ص ٥٩ - ٦٠ الصـفـديـة ، ظ ٧٦ .

(٤) جامع الرسائل ، ص ٢٠٦ - ٢٠٧ . وانظر في تحديد معنى الاصطلاحات المذكورة تعليق (١) ص ٢٩٧ .

الفلاحين الذين يحسنون صناعة التأثير أفضل من الأنبياء^(١).

وقول ابن عربى انه يأخذ عن الله في السر وانه يأخذ من المعدن الذي يأخذ منه الملك الذي يوصى به الى الرسول فيه الحاد ظاهر ، فهو يدعى انه أوتي مثل ما أوتي رسول الله ، ويقول انه أوحى اليه ولم يوح اليه شيء ، وهذا يشبه كفر مسيمة الكذاب ، بل قوله أنه يأخذ من حيث يأخذ الملك فوق دعوى مسيمة الكذاب ، لأن مسيمة لم يدع انه أعلى من الرسول في العلوم الاليمية^(٢).

وزعم ابن عربى ان حقيقة خاتم الأولياء موجودة وآدم بين الماء والطين ، كما كانت حقيقة محمد خاتم الأنبياء موجودة وآدم بين الماء والطين ، لا أصل له ، والحديث الذي يستشهد به ابن عربى باطل ، وإنما يوجد الحديث بالفاظ أخرى ، فقد سئل النبي - ﷺ - متى كنت نبياً؟ - وفي رواية : متى كتبت

(١) حقيقة مذهب الاتحادية ص ٦٦ . وواقعة نزول الوحي مؤيداً لرأي عمر في أمرى بدر مع خالفته لرأى رسول الله ررأى أبي بكر واقعة معروفة ، انظر عنها : سيرة عمر لابن الجوزي ، ص ١٧ - ١٨ . القاهرة ١٣٣١ . وواقعة تأثير التخل قول الرسول صلى الله عليه وسلم : أنت أعلم بأمر دنياك ، جاءت في حديث صحيح رواه مسلم عن أنس وعائشة رضي الله عنها . انظر صحيح مسلم ٤/١٨٣٦ - ١٨٣٥ ، ط . فؤاد عبد الباقي ، ١٩٥٥/١٣٧٥ .

(٢) حقيقة مذهب الاتحادية ص ٦٩ .

نبياً ؟ – قال : وآدم بين الروح والجسد ، وفي رواية : وارت آدم لمنحدل في طينته . وهذا لا يعني أن ممداً كاننبياً حياً موجوداً عندئذ بل يعني أن الله قادر وكتب نبوته منذ ذلك الحين ^(١) .

ويذكر ابن تيمية أن أول من ذكر فكرة ختم الأولياء هو محمد بن علي الترمذى في كتاب « ختم الولاية »، ولكنه لم يقل ما قاله من جاء بعده مثل ابن حمودة وابن عربى اللذان ادعى كل منها انه خاتم الأولياء ^(٢) ، هذا مع أن شيوخ الصوفية متتفقون على تفضيل الأنبياء على الأولياء وقد ذكر الكلبازى اجماع الصوفية على ذلك ^(٣) .

(١) حقيقة منصب الاتحادية ص ٨ - ١١ ، ٧٢ - ٧١ . والحديث الذى يشير اليه ابن تيمية جاء عن عدد من الصحابة وبالفاظ مختلفة فى الترمذى ٥/٤٥ ، ط. السلفية بالمدينة المنورة ١٩٦٧/١٣٨٧ وفي مسند أحمد في الجزئين الرابع والخامس (ط. الخلي) في مواضع متعددة .

(٢) يذكر ابن عربى في الفتوحات المكية ١٦/٤ انه رأى رؤيا مفادها أنه شامد الكعبة وفيها موضع لبتين تاقتين أحدهما فضية والآخرى ذهبية وأنه رأى نفسه انطبع في موضع تلك اللبتين وأنه أول ذلك بأنه يرجو أن يكون من ختم الولاية بهم ، وسبق أن اشرنا الى كلامه في ذلك ، وانظر كتاب الدكتور ابى العلا عفيفي .. The mystical.. ص ١٠١ .

(٣) الصدقية ، ظ ٦٧ ، وانظر ما ذكره الكلبازى في كتابه « التعرف لمذهب أهل التصوف » ص ٤٢ ، نشر آدبي ، القاهرة ١٩٣٣/١٣٥٢ .

ويقرر ابن تيمية أن ابن عربي سلك ملائكة ملاحضة
الفلسفه الذين يفضلون الفيلسوف على النبي وأنه بنى كلامه على
نظريتهم في العقل الفعال ، إذ أن المعدن الذي يقول انه يأخذ
منه أنها يقابل العقل الفعال والقوة القدسية ، أما النبي فأخذ
من الخيال الذي يأخذ من العقل ، والخيال عند ابن عربي هو
جبريل ، وجبريل يأخذ ما علمه من النفس الفلكلية ، أمّا ابن
عربي فأخذ من العقل وهو المعدن الذي يأخذ منه جبريل ^(١) .

ويتعرض ابن تيمية لاحتجاج الصوفية من أصحاب وحدة
الوجود وغيرهم بقصة موسى والخضر ، فيقول أنها لا تدل على
أن الأولياء أفضل من الرسل والأنبياء لأن موسى لم يكن مبعوثاً
إلى بني إسرائيل ، وكان يعلم علماً لا يعلمه الخضر ، كما كان الخضر
يعلم علماً لا يعلمه موسى . ولم يكن في قصة الخضر ما يخالف
الشريعة ، ولهذا اقتنع موسى بما فعله الخضر لما شرح له الخضر
أسباب ذلك .

ولم يكن محمد مثل موسى عليها الصلاة والسلام فقد أرسى
محمد إلى الناس كافة بل وإلى الجن فيجب على كل انسان متابعته ،

(١) الصدقية ، ظ ٧٠ ، ٧٧ ، الرد على المنطقين ، ص ٤٨٨ ، شرخ
الاصفهانية ، ص ٩٣ - ٩٤ . رانظر كتاب «الخيال في مذهب عزي الدين
ابن عربي» للدكتور محمود قاسم ، معهد البحوث والدراسات العربية ،
١٩٦٩ .

وليه أو غيره (١) .

أما النتيجة الثانية من نتائج آراء الفلسفه في مسألة النبوة فهي التي انتهوا فيها إلى أن الأنبياء يكذبون ولا يقولون الحقيقة .

وأهم من يمثل هذا الاتجاه من الفلسفه هو ابن سينا، وقد صرخ بذلك في كتابه «رسالة أضحوية في أمر المعاد» حيث يقول ان الشرائع والملل إغما يوجه الخطاب فيها إلى الجمهور كافة . ومن المعلوم أن التوحيد الصحيح يقتضي تزييه الله عن الكم والكيف والأين والمق والوضع والتغير ، واعتقاد انه ذات واحدة لا شريك لها ، ولا جزء لها ولا يمكن أن تكون خارج العالم ولا داخله ، كما لا يمكن الإشارة إليها .

ولكن مثل هذا التوحيد الصحيح لا يمكن ذكره للعامة من العرب العاربة أو العبرانيين والأجلالف ، لأنهم لو خطبوا به لرفضوه ولقالوا أن الإيمان بمثل هذه العقيدة إيمان معدوم أصلاً.

يقول ابن سينا : « ولهذا ورد التوحيد تشبيهاً كله ، ثم لم يرد في القرآن من الإشارة إلى هذا الأمر الأهم شيء ، ولا أني بصرى به ما يحتاج إليه من التوحيد بيان مفصل » ، بل أني بعضه

(١) حقيقة الاتحادية من ٦٧ - ٦٩ .

على سهل التشيه في الظاهر ، وبعضه تزيهاً مطلقاً عاماً جداً لا تخصص ولا تفسير له ... وإذا كان الأمر في التوحيد هكذا فكيف فيما هو بعده من الأمور الاعتقادية ؟

وإذا قال البعض أن الفساظ التشيه مثل : اليد والوجه والجعي والضحك مستعملة في القرآن استعارة ومجازاً « فain النصوص المشيرة إلى التصریح بالتوحید المخصوص ... فظاهر من هذا كله أن الشرائع واردة خطاب الجمهور بما يفهمون مقرباً لما يفهمون إلى أفهمهم بالتشيه والتّمثيل ولو كان غير ذلك لما أغنت الشرائع البتة » .^{١١}

ويقول ابن قيمية ان هذه الطريقة في معاملة نصوص الأنبياء تسمى طريقة التبديل ، ويقسم أهل التبديل إلى نوعين : أهل الوهم والتخيل ، وأهل التحريف والتأريض . وابن سينا وأمثاله من أهل الوهم والتخيل وهم الذين يقولون ان ما ذكره الأنبياء من صفات الله التي تؤلم الناس بأن الله - سبحانه وتعالى - جسم عظيم وما ذكروه من أن الأبدان تعود ، وأن لهم نعماً محسوساً وعقاباً محسوساً ليسوا أموراً صحيحة مطابقة للواقع ، بل إن الأنبياء كذبوا عليهم عامدين ، وقصدوا افهام الجمهور خلاف

(١) انظر : رسالة اضحوية في أمر المعاد لابن سينا من تحقيق سليمان دنيا ، دار الفكر العربي ، القاهرة ١٣٦٨/١٩٤٩ .

الحق وذلك لصلحة الجمهور الذي لا يكتن أدنى فهم للحقائق ويستوعبها وينص ابن تيمية في هذا الصدد على كتاب «الرسالة الأخلاقية» كمثال لما فعله الفلاسفة^(١).

ويذكر ابن تيمية أن ابن سينا أخذ كثيراً من آرائه من الملاحدة المتسبين إلى المسلمين كالإسماعيلية، وكان أهل بيته من أهل دعوتهم وقد أخبر عن نفسه أن أباه وأخاه كانوا منهم وأنه إنما اشتغل بالفلسفة بسبب ذلك فإنه كان يسمعهم يذكرون «العقل» و«النفس»^(٢).

على أن ابن سينا لما عرف شيئاً عن دين المسلمين – بعد أن درس على بعض المعتزلة والرافضة – أراد أن يجمع بين ما عرفه بعقله منهم وبين ما أخذه من سلفه من الفلاسفة، فتكلم في الفلسفة بكلام مركب من كلام قدماء الفلاسفة وما عرفه بعد ذلك وذلك مثل كلامه في النبوات وأسرار الآيات والمنامات وغير ذلك^(٣).

(١) انظر : درء تعارض العقل والنقل ٩-٨/١.

(٢) الرد على المنطقين ، ص ١٤١ - ١٤٣ ، ٢٧٨ - ٢٧٩ .
وذكر ابن سينا عن نفسه أنه كان من الإسماعيلية وكذلك كانت أمرته وكان يسمع منهم ألفاظ العقل والنفس وذلك في ترجمة حياته المنشورة في كتاب نكت في أحوال الشيخ الرئيس ابن سينا «نشرها الدكتور أحمد فؤاد الهمواني» ، ط. المعهد الفرنسي ، القاهرة .

(٣) الرد على المنطقين ، ص ١٤٣ - ١٤٤ .

وكان الاسماعيلية يستعملون التأويل الباطن في جميع أمور الشريعة - علمها وعملها - ولكنهم كانوا لا يذيعون هذه التأويلات على العوام ، بل كانوا يأمر ونهم بالتزام الشريعة ، وكانوا يتظاهرون أمامهم بالتشييع ، ولكنهم في الحقيقة كانوا ملحدة ، كما قال عنهم الغزالى : « ظاهرهم الرفض ، وباطنهم الكفر المحس » ^(١) .

ولذلك كان ابن سينا يسلك طريقتهم الباطنية ، ولكنه لم يقبل كل آرائهم لعله يبطلان كثير منها ، ولذلك أقر هو وابتعده الشرائع الظاهرة ولكنهم أسقطوها عن الخاصة ، وأما المسائل العقلية العلمية فتاولوها كما قالوا عن اللوح هو النفس الكلية ، وعن القلم هو العقل الفعال ، وربما قالوا عن الكوكب والشمس والقمر التي رأها إبراهيم أنها النفس والعقل الفعال والعقل الأول ^(٢) .

ويوجه ابن تيمية تقدماً عنيفاً إلى طريقة الباطنية التي اتبعها الفلاسفة وبعض متفلسفة الصوفية وواقفهم عليهما الغزالى ، وينكر صحة ما يزعمه الباطنية من أحاديث ينسبونها إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - مثل قوله انه قال : « للقرآن باطن وللباطن باطن

(١) المرجع السابق ، ص ٢٧٩ - ٢٨٠ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٨١ .

الى سبعة أبطن » وأوف علیه رضي الله عنه قال : لو شئت
لأوفرت من تفسير الفاتحة كذا وكذا حمل جمل^(١) .

ويقول ابن قيمية انه إذا أريد بالعلم الباطن علم مخالفًا
لظاهر الشريعة ، فان قائل ذلك اما ملحد زنديق واما جاهم
ضال ، وأنواع التأويل التي تلجم بها الفلسفه وباطنية الصوفيه
هي من هذا النوع^(٢) .

على أن هناك من المعاني ما تكون صحيحة ولكن يستدلون
عليها بآيات من القرآن وأحاديث نبوية لا يجوز الاستدلال بها
وكتاب « حقائق التفسير » لأبي عبد الرحمن السعدي من هذا
النوع^(٣) .

وأما ما ينسب إلى علي رضي الله عنه من انه قال : لو شئت
لأوفرت من تفسير الفاتحة ... الخ ، فهذا ان صح نقله لم يكن
فيه دلالة على الباطن المخالف للظاهر ، بل يكون هذا من
الباطن الصحيح الموافق للظاهر الصحيح^(٤) .

(١) رسالة في العلم الظاهر والعلم الباطن ، ضمن مجموعة الرسائل الت婢ية
٢٢٩/١ - ٢٣٠ .

(٢) انظر المرجع السابق ، ص ٢٦٢ - ٢٣٤ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٢٣٥ - ٢٣٦ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٢٣٧ .

وأما قول القائل إن النبي - ﷺ - خص كل قوم بما يصلح لهم، وأنه أمر قوماً بالامساك وأمر قوماً بالاتفاق، وخص بعض أصحابه بعلوم لم يعلماها غيرهم، فلا شك انه ليس ما يؤمر به الفقير كما يؤمر به الغني، ولا ما يؤمر به المريض كما يؤمر به الأذى. صحيح، ولا ما تؤمر به الأئمة كالذى تؤمر به الرعية، فامر الله لعباده قد يتتنوع بتتنوع أحواهم ^(١).

ولكن هذا لا يعني مطلقاً أن الشريعة في نفسها تختلف وأن النبي - ﷺ - خاطب زيداً بخطاب ينافق ما خاطب به عمراً، كما يزعم الكذابون أن عائشة سالته: هل رأيت ربك؟ فقال: لا. وسأله أبو بكر فقال: نعم، وأنه أجاب عن مسألة واحدة يحوابين متناقضين لاختلاف حال السائلين.

ان النبي - ﷺ - يستوي ظاهره وباطنه وسره وعلاقتيه، وهو لا يبطن خلاف ما يظهر، ولا يجوز أن تقول مثل اخوان الصفاء والفلسفه انه خاطب العامة بأمور أراد بها خلاف ما أفهمهم لأجل مصلحتهم، إذ كان لا يمكن اصلاحهم الا بهذا الطريق ^(٢).

وفي الحديث الصحيح ان النبي - ﷺ - في عام الفتح كان

(٤) المرجع السابق، ص ٢٣٩، ٢٢٩، ٢٣٠

(١) السابق، ص ٢٣٩ - ٢٤٠

قد أهدر دم جماعة منهم ابن السرح، فجاء به عثمان لباعي النبي - عليهما السلام - ، فأعرض عنه مرتين أو ثلاثة ثم بaiduه، ثم قال : أما كان فيكم رجل رشيد ينظر إلى وقد أعرضت عن هذا فيقتله ؟ فقال بعضهم : هلا أومضت إلى يا رسول الله ؟ فقال : ما ينبغي لبني أن تكون له خائنة الأعين ^(١) .

وما ي قوله الباطنية لا يخالف الشرع فقط بل يخالف العقل أيضاً . ذلك أنه إذا كان الرسل يبطون غير ما يظرون ، فلا بد أن يعلم الناس هذا الباطن ، وإذا علموه امتنع في العادة تواطؤهم على كثائه كما يمتنع تواطؤهم على الكذب ، وإذا علمه البعض شاع وظهر ولم يعد باطناً . ألا ترى الباطنية ونحوهم حرصوا على كثان مذهبهم وتواطروا على ذلك ما شاء الله حتى التبس أمرهم على كثير من أتباعهم ، ثم انهم مع ذلك اطلعوا على حقيقة أمرهم جميعاً ذكراً وبياناً من مرافقهم ومخالفتهم وصنفوا الكتب في كشف أسرارهم ورفع أستارهم ^(٢) .

ومن سلوك سبيل الباطنية لم يعد الناس ثقة بما يخبر به وبما يأمر به ، وحينئذ ينتقض عليه جميع ما خاطب به الناس ، فإنه ما من خطاب يخاطبهم به إلا ويحوزون عليه أن يكون

(١) السابق ، ص ٢٤٠ .

(٢) السابق ، نفس الصفحة .

أراد به غير ما أظهره لهم، فلا يثرون به ويختل عليه الأمر كله،
فيكون مقصوده صلاحهم، فيعود ذلك بالفساد العظيم^(١).

وإذا كانت الرسل تبطن خلاف ما تظهر فاما أن يكون
العلم بهذا الاختلاف ممكناً لغيرهم ، واما أن لا يكون . فان
لم يكن ممكناً كان مدعى ذلك كذاباً مفترياً ، فبطل قول
مؤلأء الباطنية من الفلاسفة والقramطة وأمثالهم .

وان كان العلم بذلك ممكناً ، علم بعض الناس خالفة الباطن
للظاهر ، وليس من يعلم ذلك حد محدود ، فيشيع بعد ذلك
ويظهر^(٢) .

ومن علم حال خاصة النبي ﷺ كأبي بكر وعمر وغيرها
من السابقين الأولين علم أنهم كانوا أعظم الناس تصديقاً لباطن
أمر خبره وظاهره ، ولم يكن أحد منهم يعتقد في خبره وأمره
ما يناقض ظاهر ما بينه لهم ودفهم عليه وأرشدهم إليه ، ولم
يكن فيهم من تأول شيئاً من كلامه على خلاف ما دل عليه .
لما فيها أخبر به الله عن أسمائه وصفاته ، ولا فيها أخبر به من أمر
الآخرة والمعاد .

(١) السابق ، ص ٢٤٠ - ٢٤١ .

(٢) السابق ، ص ٢٤١ .

ولم ينحص النبي أحداً من أصحابه بعلم كتمه عن غيره، ولكن كان بعضهم أكمل فيها لسانه من بعض ، كما كان الحال مع أبي بكر رضي الله عنه ^(١) .

وما ي قوله الشيعة الرافضة من التقية فهو شعار النفاق ، لأن حقيقة التقية عندم أن يقولوا بالشتم ما ليس في قلوبهم ، وهذا حقيقة النفاق ، وقد فتحوا باب النفاق للقراطمة الباطنية الفلسفه من الاماعيلية والنصرية ^(٢) .

ورسول الله ﷺ الصادق المبين للناس ما نزل اليهم البلاغ
لرسالة ربها ، المخاطب لهم بلسان عربي مبين . وقد أخذ الله
على أهل العلم الميثاق بأن يبينوا العلم ولا يكتموه وذم كتابيه
ولعنةهم كما قال تعالى : (إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البيانات
والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله
وبلعنة اللاعنون) (سورة البقرة : ١٥٩) . فقد اخبر الله
إنه بيته للناس في الكتاب ، فكيف يكون قد بيته للناس
وهو قد كتم الحق وأخفاه وأظهر خلاف ما أبطن ^(٣) .

وأما النتيجة الثالثة من نتائج كلام الفلسفه في النبوة ،

(١) السابق ، ص ٢٤١-٢٤٢ .

(٢) السابق ، ص ٢٤٨ .

(٣) السابق ص ٢٤٨-٢٤٩ .

وهي أن كلامهم أدى إلى القول بأن النبوة ليست وقفاً على الأنبياء والرسل ، بل النبوة يمكن اكتسابها ، وما يزال بها مفتوحاً ، ولم تقطع بعد محمد ﷺ ، فقد ذكرنا من قبل ما كان من آثار كلامهم في آراء الغزالي ، وكيف قال أن الإنسان يملأ بفطرته عيناً يدرك بها الغيب ، وإن قلب كل آدمي مستعد لحمل الأمانة ، وغير ذلك مما ذكرنا في مكانه ^(١) .

وقول الفلاسفة بخصائص النبوة الثلاث أدى إلى الاعتقاد بأن من توافرت فيه هذه المخصوصات أمكنه أن يصبح نبياً ، وهم في مجال إثبات امكان النبوة ذكروا أن ما يتصرف به الأنبياء ليس شيئاً معجزاً بل يمكن أن يحدث مثله لغيرهم من الناس .

ومثال ذلك القوة النفسانية « الثالثة » التي يختص بها النبي والتي ينصرف بها في هيولى العالم فانهم جعلوها من نوع القوة النفسانية التي للحسود والتي يؤثر بها فيمن يحسده ، ومن نوع السحر والكهانة ، ولكن الفرق بين النبي والساحر عندهم أن الأول نفسه زكية تأمره بالخير ، والثاني نفسه خبيثة تأمره بالشر ^(٢) .

(١) انظر ما سبق ، ص ٣٨ - ٤٩ .

(٢) الصدقة ظ ١ - ظ ٢ ص ٤٢ - ٥٠٠

ويذكر ابن سينا في كتابه «الإشارات والتنبيهات»، أمثلة على القوة النفسانية أو الأسباب النفسانية التي تتمكن الانسان من فعل خوارق العادات، مثل القدرة على ترك الطعام مدة كبيرة لانشغال النفس بما يعرض لها من محنة أو خوف ونحو ذلك حتى أنها لا تجوع لانشغال القوى الماضمة عن تحويل الطعام^(١).

ومثال آخر هو التمكن من الأفعال الشاقة التي لا يطيقها الآخرون وذلك في حالة الغضب أو الفرح أو النشوة، وكذلك إذا حصل لها من أحوال العارفين ما يقويها^(٢).

ومثال ثالث القدرة على الأخبار عن الغيب — وسبق أن أشرنا إليه — وسيبه أن العلم بالحوادث المختلفة منتقل في العقل الفعال أو النفس الفلكية، فإذا اتصلت النفس الناطقة بذلك في النوم أو اليقظة علمت ذلك ثم قارة يصوّره الخيال في المثال وقارة لا يصوّره.

والسبب الموجب لاتصال النفس الناطقة ضعف تعلقها بالبدن، أما الجنون أو مرض كما يصيب أهل المرة السوداء، وأما جموع

(١) الصدقة : ص ٥٠ ، وانظر الإشارات والتنبيهات، القسمين الثالث والرابع ، ص ٨٥٣ - ٤٩ .

(٢) الصدقة ظ ٥٣ ، وانظر: الإشارات والتنبيهات، ص ٨٥٩ - ٨٦٠ .

أو تعب ، وأما لرياضة النفس ^(١) .

ومثال رابع ان النفس كما أثرت في بدن نفسها يمكنها أن تؤثر في عناصر العالم فتؤثر في العالم بالزلزال أو إنزال المطر ونحو ذلك ، وهذا يحدث للأنبياء والسحرة ، كما يدعو النبي للناس فيسنوا أو يشفوا من مرضهم أو تزلزل الأرض أو تخسف بهم ، فمثل هذه المعجزات لا تتوقف حيالها ولا تعجب فإن لأمثالها أسباباً من أسرار الطبيعة ، والاصابة بالعين تكاد أن تكون من هذا القبيل ^(٢) .

وكلام الفلاسفة في رأي ابن تيمية لا يقوم على قانون ثابت لا شك فيه بل على الظن والاجتهاد ، فهم يقولون إذا جاز أن تؤثر النفس في بدنها وفي شيء صغير جاز أن تؤثر في عناصر العالم الأربع وأن تحدث بعد ذلك – المعجزات العظيمة مثل فلق البحر وقلب العصا حبة وإنزال المائدة وغير ذلك . ولكن نوع هذه المعجزات العظيمة مختلف عن نوع الأمور الصغيرة التي يذكرونها ، فالقول بأن القدرة على تلك الأمور يؤدي إلى القدرة على المعجزات هو احتمال وظن لا دليل عليه ^(٣) .

(١) الصدقة ، نفس الصفحة . وانظر الإشارات من ٨٦١ - ٨٧٧ .

(٢) الصدقة ، ص ٤٥ ظ ٤٥ . وانظر الإشارات ، ص ٨٠٢ -

. ٩ .

(٣) الصدقة ، ظ ٤٥ .

وهم يحصرون أسباب الخوارق في الأسباب النفسية التي ذكرناها وأسباب جسمية وآخرى فلكية ، وهذا الحصر أيضا لا دليل عليه ، وقد نفوا به أن تكون الملائكة والجن سببا للعجزات ، ولا دليل لهم على هذا النفي . وابن سينا قد اعترف بوجود غرائب في الطبيعة وأنكر من كذب بها بقوله : « ليس الخرق في تكذيبك ما لم تستتب حكمته دون الخرق في تصديقك ما لم تقم بين يديك بيته »^(١) ، ولكنه بتكذيبه بوجود الجن والملائكة ينطبق عليه هذا الكلام ، وكونه لا يعلم بوجودهم فإنه ليس دليلاً على عدم وجودهم وبعبارة أخرى فإن : عدم العلم ليس علماً بالعدم ، وعدم الدليل ليس علماً بعدم المدلول عليه^(٢) .

وقول ابن سينا بأن سبب السحر هو قوى النفس فقط ليس صحيحاً ، فإن السحرة يستعينون بأرواح من الجن مقارنة لهم ، وفي كتاب السحر الدليل على ذلك فيما فيها عبادات الكواكب ، وهم تنزل عليهم الشياطين التي يسمونها روحانيات الكواكب وهي أشخاص منفصلة عنهم^(٣) .

(١) الإشارات والتنبيهات قسم ٤٢٣ ، ص ٩٠٢ . وفيه : ما لم يستتب لك بعد جلسته .

(٢) الصدقة ، ظ ٤٩ . وسبق أن ذكرنا كلام ابن تيمية عن الجن والملائكة .

(٣) الصدقة ظ ٥٦ .

وكما ذكرنا من قبل لا يجوز القول بأن معجزات الأنبياء من آثارقوى النفسانية ، إذ أن هذه المعجزات لا تختص للقوانين الطبيعية بأية حال على عكس الخوارق التي ذكرها ابن سينا . فمثلاً الطوفان الذي أغرق أهل الأرض وأحياء الموتى من الأدميين والبهائم ^(١) ، ووقف الشمس ليوشع بن نون وانشقاق القمر لنينا - صل الله عليه وسلم ^(٢) . وهذه المعجزات ثابتة لا شك فيها ومذكورة في القرآن والسنة . وقد ذكر انشقاق القمر في القرآن وكان رسول الله - صل الله عليه وسلم - يقرأ سورة القمر ، ومع ذلك لم يعترض أحد عليه في زمانه ، رغم أن معاصريه من المشركين والصحابة كانوا يعترضون عليه في أمور كثيرة ^(٣) .

والاختلاف بين مثل هذه المعجزات وبين ما يذكروننه من خوارق هو اختلاف في الجنس لا في النوع ^(٤) . واعتقاد الفلاسفة أن الله علة موجبة بالذات تحيّم كون الخوارق - التي ينكرونها - جارية على القانون المعتمد ، وعادتها نتيجة لاتصالات فلكية ، أو بسبب تغير القوى الفعالة السماوية ، أو القوى المنفعة الأرضية ، أو تأثير النفس في هيولي العالم ، ولكن معجزات الأنبياء ليست من هذا النوع .

(١) الصدقية ، ص ٥١ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٥٥ ، ٥٦ ، ٥٧ .

(٣) السابق ، ص ٤١ .

(٤) السابق ، ص ٥٥ .

وأيضاً فإن تأثير النفس في البسيط يكون بسيطاً ولا يكون مركباً ، فالنفس ليس في قواها توليد حيوان من يطن أمره من غير جماع ، فمثل هذه المعجزات خارجة عن قوى النفس التي ذكروها^(١) .

وقول الفلاسفة بأن المعجزات ترجع إلى تأثير قوى النفس يعني أن النفس تكون مدركة لهذا التأثير وشاعرة به أو مريرة له . في حين أن من معجزات الأنبياء ما لا يكون النبي مدركاً له شاعرآً به ، ومثال ذلك قصة الفيل التي ذكرت في القرآن والتي وقعت قبل مولد النبي ﷺ بنحو خمسين ليلة وهذه كانت كرامة له قبل أن تكون له قوة نفسانية^(٢) .

ومن هذه المعجزات ما حدث حين مولده ﷺ ومنها ما أخبر به الكهان من أمور حدثت للنبي ﷺ قبل مولده ، وما أخبر به أهل الكتاب من أخبار الأنبياء المتقدمين بنبوته^(٣) .

ومنها ما خص الله به الكعبة من التعظيم والتوقير ، رغم أنها مبنية بحجارة عادية في بقعة مجده ، والوصول إليها شاق خطر ، حق أن الملوك والجبابرة يكونون عندما في ذل

(١) السابق ، ص ٧٥ .

(٢) السابق ، ظ ٦٦ ، النبوت ، ص ١١٠ .

(٣) الصدقية ظ ٦٦ ، ص ٦٧ .

ومسكنة كآحاد الناس ، وهذا ما حير الفلاسفة وجعلهم يختلفون الأكاذيب لتفسير ذلك ^(١) .

وأيضاً ما حدث بعد وفاة النبي ﷺ من حفظ القرآن الذي جاء به وابقائه مئات السنين ، مع كثرة الأمة وتفرقها في مشارق الأرض ومغاربها ، وحفظ الشريعة ، ولم تبق شريعة مثل هذه المدة الطويلة إلا شريعة موسى .

وكذلك ما جعله الله في القلوب قرونًا متتابعة من محبة الرسول وتعظيمه في امة محمد ﷺ التي هي اكمل الامم ، وكذلك تعظيم بقية الانبياء ، وعلى العكس لعن وبغض الكفار ، كل ذلك هو من المعجزات الخارجة عن قوى النفس ^(٢) .

وقد ذكرنا من قبل كلام الفلسفه عن قوه المخيلة ، وقد ظنوا هم ومن تبعهم من متفلسفه الصوفية ان الانسان إذا كان فيه استعداد للكمال واستطاع تزكيه نفسه واصلاحها ، فانه تقىض عليه بسبب ذلك المعرفه من العقل الفعال كما يفيض الشعاع على المرأة المصقوله إذا جلست وحودي بها الشمس ، واعتقدوا

(١) الصدقية ، ص ٦٧ - ظ ٦٧ ، النبات ص ١١٠ ، ١٠٩ الرد على النطقيين ، ص ٥٠٢ - ٥٠٥ .

(٢) الصدقية ، ص ٦٨ ، ظ ٦٨ .

أن النبوة ليست أمراً يحمدنه الله بشيئته وقدرته ، وإنما هي نتيجة حصول هذا الفيض على هذا المستعد كحصول الشعاع على هذا الجسم الصقيل ، حق صار كثير منهم يطلب النبوة ، كما يمحكى ذلك عن طائفة من قدماء اليونان ، وكما عرض ذلك بعض أئمة الاسماعيلية الباطنية ونحوهم الذين يظن بعضهم أنه نبي وأنه يضع ثاموساً ينسخ به شرائع الأنبياء ^(١) .

وقد وقع ذلك أيضاً لبعض متكلسفة الصوفية الذين تابعوا الغزالى ^(٢) ، وهم الذين قالوا بوحدة الوجود ، وبنوا مذهبهم على أصلهم الفاسد وهو أن الله هو الوجود المطلق الثابت لكل موجود ، وصار لا يقع في قلوبهم من الخواطر – وإن كانت من وساوس الشيطان – يزعمون أنهم أخذوه عن الله بلا واسطة ، وأنهم يكلمون كما يكلم موسى بن عمران ، ومنهم من يزعمون أن حالهم أفضل من حال موسى عليه السلام لأن موسى سمع الخطاب من الشجرة ^(٣) ، وهم على زعمهم يسمعون الخطاب من حي ناطق . وأعانهم على ذلك ما اعتقدوه من مذاهب الجهمية وأتباعهم الذين يزعمون أن تكلم الله لموسى إنما كان من جنس

(١) الصدقية ، ص ٤٠ - ٧٢ .

(٢) الصدقية ، ص ٧٠ ظ ٧٠ .

(٣) وهذا رأي العازلة الذين يقولون أن موسى لم يسمع الخطاب من الثليل من الشجرة ..

لَا هَمٌ^(١) ، وَأَنَّ الْعَبْدَ قَدْ يُرَى إِلَهُ فِي الدُّنْيَا إِذَا زَالَ عَنْ عَيْنِهِ
الْمَانِعُ ، مَعَ أَنَّ الْقَوْلَ الصَّحِيحَ الَّذِي عَلَيْهِ جَمْهُورُ الْأُمَّةِ أَنَّ اللَّهَ لَا
يُرَى فِي الدُّنْيَا ، وَلَيْسَ فِي شَيْءٍ مِّنْ أَحَادِيثِ الْأَسْرَاءِ وَالْمَرْاجِ
الثَّابِتَةِ أَنَّ الرَّسُولَ رَأَى اللَّهَ بِعِينِهِ^(٢) .

وَلِذَلِكَ جَعَلَ ابْنَ عَرَبِيَّ لِنَفْسِهِ أَسْرَاءَ كَامِسَرَاءَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ،
وَذَكَرَ ذَلِكَ فِي كِتَابِهِ «الْأَسْرَاءُ إِلَى الْمَقَامِ الْأَسْرَى»^(٣) وَحَاصِلٌ
أَسْرَائِهِ مِنْ جَنْسِ الْأَسْرَاءِ الَّذِي فَسَرَ بِهِ ابْنُ سِينَا وَمِنْ اتَّبَعِهِ أَسْرَاءُ
النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَجَعَلُوهُ مِنْ نَوْعِ الْكَشْفِ الْعُلَمَى^(٤) .

وَكَانَ ابْنُ عَرَبِيٍّ يَنْشُدُ قَائِلاً :

وَكُلُّ كَلَامٍ فِي الْوُجُودِ كَلَامٌ
سَوَاءٌ عَلَيْنَا نَثْرَهُ وَنَظَامَهُ^(٥)

- (١) حَقِيقَةُ مَذَهَبِ الْإِتْحَادِيَّةِ ، ص ٦٤ ، ٦٥ ، شَرْحُ الْأَصْفَهَانِيَّةِ : ص ١١٠ ، ١١٠ .

(٢) اَبْطَالُ وَحْدَةِ الْوُجُودِ ، بِمُوْعِ الرِّسَالَاتِ وَالْمَسَائلِ ١٠٠٠٩٩/١ حَقِيقَةُ
مَذَهَبِ الْإِتْحَادِيَّةِ ، ص ٦٥-٦٦ .

(٣) وَهُوَ مُنْشَوَرٌ مِّنْ بَعْضِ رِسَالَاتِ ابْنِ الْعَرَبِيِّ ، الرِّسَالَةُ رقم ١٣ ، ط.
حِيدُورَ آبَاد ، الْهَنْد ، ١٣٦٧/١٩٤٨ .

(٤) الصِّفَدِيَّةُ ظ ٨٢ ، ص ٨٣ .

(٥) شَرْحُ الْأَصْفَهَانِيَّةِ : ص ١١٠ ، جَامِعُ الرِّسَالَاتِ ، ص ١٥٧ . وَذَكَرَ
ابْنُ عَرَبِيٍّ الْبَيْتَ فِي الْفَتوحَاتِ الْمَكَبِيَّةِ ١٤١/٢ وَنَصَهُ فِيهِ:
أَلَا كُلُّ قَوْلٍ فِي الْوُجُودِ كَلَامٌ سَوَاءٌ عَلَيْنَا نَثْرَهُ وَنَظَامَهُ

وأما أتباع ابن عربي كان سبعين واللمساني والشهروري المقتول فكان منهم من يرى أن بباب النبوة مفتوح لا يمكن إغلاقه ، فيقول كما كان يقول ابن سبعين ، لقد زرب ابن آمنة حيث قال : لا نبي بعدي ، وذكر أنه زاد على هذا الحديث فجعله : لا نبي (عربي) بعدي ، وكان يطمع أن يصير نبياً ، وذكر أنه أقام في غار حراء لينزل عليه الوحي ^(١) .

وكان شهروري المقتول يقول ، لا أموت حتى يقال لي :
قم فأنذر ^(٢) .

ولما ذكر شخص اللمساني أن كلام ابن عربي في « فصوص الحكم » يخالف القرآن ، قال له : القرآن كله شرك وإنما التوحيد في كلامنا . ولما قال له إن ما في « مواقف النفرى » ^(٣) يخالف الكتاب والسنة والإجماع ، رد عليه قائلاً : إن اردت

(١) الرد على المنطقين ، ص ٨٧ ، الصافية ، ص ٩٠ ، شرح الاصفهانية ص ٩٣ ، درء تعارض العقل والنقل ٣١٨/١ . وفي لسان العرب ، الزرب : المدخل وهو موضع الفم . وهذه العبارة من :

– لعنه الله – نوع من التحقير للنبي صلى الله عليه وسلم .

(٢) درء تعارض العقل والنقل ٤١٨/١ .

(٣) طبع كتاب « المواقف » مع كتاب « المخاطبات » للنفرى بتحقيق الاستاذ آبروي ، مطبعة دار الكتب ، القاهرة ، ١٩٣٤ .

هذا التحقيق فدع الكتاب والسنّة والاجماع^(١) .

ويذكر ابن تيمية ان هناك فروقاً أساسية بين الانبياء والسحررة ويُعَكِّن تلخيص هذه الفروق فيما يلي :

الأول : ان النبي صادق فيما يخبر عن الله لا يكذب ، أما السحررة والكهان فلا بد أن يكذبوا ، كما قال تعالى : (هَلْ أَنْبُوْكُمْ عَلَى مَنْ تَنْزَلُ الشَّاطِئِينَ ، تَنْزَلُ عَلَى كُلِّ أَفَّاكِ أَثِيمٍ ، يُلْقَوْنَ السَّمْعَ وَأَكْثَرُهُمْ كَاذِبُونَ) (سورة الشعراء : ٢٢٣ - ٢٢٠) .

الثاني : الانبياء لا يأمرُون إلا بالعدل وطلب الآخرة وعبادة الله وحده ، وفي أعمالهم البر والتقوى ، أما السحررة والكهان فيأمرون بالشرك والظلم ويعظمون الدنيا ، وفي أعمالهم الأثم والعداوة .

الثالث : أن السحر والكهانة أمور معتادة معروفة مقدورة للجبن والأنس وليس خارقة ويمكن معارضتها بثلمها ، أما آيات الانبياء فلا يمكن لأحد أن يعارضها بثلمها .

الرابع : أن السحر والكهانة يناله الإنسان بتعلمه وسعيه

(١) الصدقية ظ ٧٥، ٧٦.

واكتسابه وهذا بحسب عند الناس ، بخلاف النبوة فانه لا ينالها أحد باكتسابه .

الخامس : ان النبوة لو قدر انها تناول بالكسب فانها تناول بالاعمال الصالحة ، والصدق والعدل والتوجيد ، لا تحصل مع الكذب على الله فالطريق الذي تحصل به - لو حصلت بالكسب - مستلزم للصدق على الله فيما يخبر به .

والسادس : انه إذا كان من المعجزات ما تقدر عليه الملائكة فان الملائكة لا تكذب على الله ولا تدعى الرسالة أو النبوة وإنما تفعل ذلك الشياطين .

السابع : ان كرامات الصالحين ممكنة ولكنها ليست خارقة ، وهي تناول بالصلاح والدعاة والعبادة ، واما معجزات الانبياء فلا تناول بذلك حق لو طلبها الناس ، إلا أن يأذن الله بها كما قال تعالى : (قل انا الآيات عند الله) (سورة العنكبوت : ٥٠) .

الثامن : ان النبي قد تقدمه أنبياء فهو لا يأمر الا يحسن ما أمرت به الرسل قبله فله نظراً يعتبر بهم ، وكذلك الساحر والكافر له نظراً يعتد بهم .

التاسع : ان ما يأمر به النبي يوافق العقول والفطر ، كما

يُواافق ما جاء به الأنبياء قبله ، فيوافق ما يأمرون به صريح المعمول و صحيح المنسوق ^(١) .

وابن تيمية وان كان يخالف الفلاسفة ومن تبعهم في قولهم بأن النبوة صفة قائمة بنفس النبي وانها مكتسبة ، الا انه لا يوافق ايضاً على رأي المتكلمين كالأشاعرة وغيرهم من يقول انها مجرد تعلق خطاب الله بالنبي .

ويأخذ ابن تيمية برأي جمهور الأمة الذين يقررون بأن النبي قد خص بقوى في نفسه ، وان الله قد خصه بقوى في نفسه يمتاز بها عن غيره في علمه وعمله ، وبوجود فضائل في نفسه ، وان من خصه الله بهذه الفضائل فقد أراد به خيراً ، كما قالت خديجة للنبي - ﷺ - لما جاءه الوحي وخاف على نفسه : « كلام الله لا يخزيك الله أبداً » ، انك لتصل الرحم ، وتصدق الحديث ، وتحمل الكل ، وتكتب المدعوم ، وتقرى الضعيف ، وتعين على نوائب الحق ، فاستدللت بعقلها على أن من جعل الله فيه هذه المحسنات والمكارم لا يكون من سنة الله وحكمته وعدله ان يخزيه بل يكرمه ويعظمه ^(٢) .

(١) التبرات ص ١٢٧ - ١٢٨ .

(٢) الصدقة ، ظ ٦٨ ، ٦٩ .

فكون النبي قد خص بقوى في نفسه ، يعني اثبات خصائص وفضائل له فهذا حق ، وكون هذه الخصائص سبباً لخوارق ومعجزات وكرامات فهذا مما لا ينكر ، ولكن ليس معنى ذلك كله موافقة رأي الفلسفه وذلك لما يأتي :

١ - ليست جميع الخوارق سبباً لها هذه الخصائص .

٢ - كثير من المؤمنين تحصل لهم خوارق وتكون لهم قوى في نفسه ولكنهم ليسوا بأنبياء .

٣ - أن النبوة لا تتأتى باكتساب العلوم واستعداده كما تتأتى بذلك العلوم المكتسبة ^(١) .

ويذكر ابن تيمية أن الذي يقر به الفلسفه من النبوة يحصل - وما هو أعلى منه - للمؤمنين الذين يرون الرؤى الصادقة .

وقد قال النبي - ﷺ - إن الرؤيا الصادقة جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة .

وفي السنن: الهدي الصالح والسمت الصالح في الاقتصاد جزء من خمسة وعشرين جزءاً من النبوة .

وقال النبي - ﷺ - : انه لم يبق بعدي من النبوة إلا المبشرات ، وهي الرؤيا الصالحة يراها الرجل الصالح أو ترى

(٢) الصدقة ، ظ ٦٩ ، ٧٠

له ، ولهذا كان هذا الجزء هو أول ما بدأ به رسول الله
– ﷺ – من الوحي .

وعلى ذلك فان بعض اجزاء النبوة تحصل لآحاد المؤمنين ،
ولكنه لا يكون بذلك نبياً ، فما ذكره الفلاسفة عن صفة النبي
 فهو من الحق ، وهو جزء من النبوة ، ولكن ما يذكرون له من
الباطل هو مردود عليهم ^(١) .

(١) الصدقية ، ٧٢ ، ٧٢ ، ظ .

خاتمة

عرضت في هذا البحث لعلين من أعلام الفكر الإسلامي ما زال لأرائها الأثر العميق في المسلمين حتى يومنا هذا .

وقد تناولت بالبحث شخصية كل من الرجلين وثقافتها ، وبيّنت ان نقطة الضعف في الفزالي كانت قلة علمه بالحديث ، ثم شكه وحيرته وتخبطه بين مذاهب الفلسفه والصوفيه ، في حين ان ابن تيمية نشأ نشأة علمية اسلامية متکاملة ، واستطاع بعيقراته وبفضل سعة اطلاعه على مذاهب الفلسفه والمتصوفه وغيرهم أن يترك لنا أعظم مذهب نceği لكـل الآراء والمذاهب الخالفة للإسلام .

وتناولت بعد ذلك موقف الرجلين من المنطق ، ورأينا مدى تعظيم الفزالي للمنطق ، رغم بعض النقد الذي وجهه اليه ، وكيف استطاع ان يدخله في علوم الاسلام حتى جعل تعلمه فرض كفایة على المسلمين .

وعلى العكس من ذلك فان ابن تيمية كان من علماء المسلمين القلائل الذين تبینوا عيوب المنطق القديم ونواحي النقص فيه ،

ومع انه استفاد من بعض من سبقه الى نقد المنطق ، الا انه فيها
تعلم اعظم من كتب في نقد المنطق من ائمة الاسلام .

واخيراً تناولت بالتفصيل آراء الامامين في النبوة ، وقد
اقتفى الغزالى آثار الفلسفه بعامة وابن سينا بخاصة ، ثم انه
التمس لآراء الفلسفه أدلة شرعية ، وزاد عليهم بآراء جديدة
كانت أساساً لكثير من الانحرافات التي وقع فيها كثير من
متفلسفه الصوفيه مثل ابن قسي وابن عربي وغيرهما .

اما ابن تيمية فقد عرض لنقد آراء الغزالى وغيره من
الفلسفه والتصوفه نقداً عقلياً ونقلياً وبين هدى الاسلام في كل
مشكلة متصلة بالموضوع .

وبعد فقد رأينا في الغزالى شخصية قلقة حائرة فيها ذكاء
ونبوغ لا ريب فيها ، وفيها رغبة في معارضة الغزو الثقافي
الدخيل على المسلمين كما ظهر ذلك في كتابيه العظيمين « تهافت
الفلسفه » و « فضائح الباطنية » ولكن مع ذلك عاد فناقض
نفسه وخضع لما حاول التخلص منه ، ورأينا في اكثراً كتبه
تابعاً للفلسفة اليونانية الهاليقية والتصوف الهندي الشرقي .

اما ابن تيمية فقد بني ثقافته على أساس متين من العلم
الواسع بكتاب الله وسنة رسوله - ﷺ - بما مكتبه - مع ما
أوتيه من أصالة وعصرية - من الكشف عن نواحي النقص
والانحراف في الثقافة الدخيلة ، واستطاع أثناء نقاده ورده لها

أن يبين الهدى الاسلامي الصحيح ازاء كل رأي مخالف والفكر
الموافق لكتاب والسنة في مقابل كل فكرة منحرفة .

والغزالى عالم له مكانته في نفوس كثير من المسلمين قديماً
وحديثاً ، وقد تأل شهرة عظيمة كمحاجة للإسلام وإمام من أئمة
الدين، ومع انه في الحقيقة يحب ان ينظر اليه - كصوفي متفلسف ،
مع الاعتراف ، بعظامه ما قدمه من مذهب نceği أفاد
من بعده .

وقد أخطأ الكثيرون في فهم حقيقة الغزالى ، ولم يحروه
آخرون على كشف هذه الحقيقة لما ظهر لهم جوانب منها نظراً
لتعظم الناس له وولعهم به .

وقد حاولت في هذا البحث أن أبين حقيقة الرجل ، وجعلت
مقارنته بابن تيمية سبيلاً إلى الكشف عن الفارق بين رجل تاه
في بيداء الشك والمحيرة والتخبط ، وآخر تمكن من شق
طريقه في الظلمات بفضل تسكه بنور الله المبين وحبله المتين .

وأعيد هنا ما ذكرته من قبل ، وهو انني لا أريد أن
أحاسب الغزالى ولا أن أحكمه ، فحسابه على الله وقد افضى
إلى ربه ، وأرجو أن يكون قد لقيه على خير وصلاح ، ولتكنى
أحاول الكشف بما في بعض مؤلفاته وكتبه التي ذاعت
وانتشرت بين الناس من آثار ضارة على ثقافتنا الإسلامية .

ولعل أهم نتيجة يحب أن ننتهي إليها من هذا البحث هو

ضرورة الاهتمام بأول ما يتلقاه شبابنا من ثقافة .

· ان نشأة ابن تيمية في جو علمي سليم ينهل فيه من معان الثقافة الإسلامية الأصيلة من الكتاب والسنة وعلوم السلف الصالح أنقذه مما أصاب الغزالي من تحبظ وضلال لم يتمكن من التخلص منها إلا في آخر عمره . ولذلك فقد انتهى الغزالي إلى ما بدأ به ابن تيمية ، ولعله لو أتيحت له الفرصة التي أتيحت لشيخ الإسلام ابن تيمية لاصبح - فيها أحسب - حججة الإسلام بحق وامام الدين غير مدافع .

فليحرص المسلمون على بداية أبنائهم ، وتنمية ثقافة شبابهم حتى نعود إلى اصالتنا ، ونتحرر من الآثار المدمرة للغزو الفكري الدخيل ، القديم والحديث .

والله سبحانه هو الهدى إلى سواء السبيل ، وصلى الله على محمد وآلـه وصحبه وسلم .

فهرس المراجع

المراجع العربية :

١ - المخطوطات :

درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ومنه نسخ متعددة
انظر مقدمة القسم الأول المطبوع بدار الكتب المصرية بتحقيق
الدكتور محمد رشاد سالم ١٩٧١ .

الصفدية لابن تيمية نسخة استانبول

٢ - المطبوعات :

ابطال وحدة الوجود لابن تيمية ضمن مجموعة الرسائل
والرسائل ظ المنار القاهرة ١٤٤٩ .

ابن سينا بين الدين والفلسفة للدكتور حمودة غرابة ، دار
الفكر العربي القاهرة ١٣٦٦ / ١٩٤٨ .

احياء علوم الدين الفزالي ط . لجنة نشر الثقافة الاسلامية
١٣٥٧ .

الاخلاق عند الفزالي للدكتور زكي مبارك ، دار الكتاب

- العربي القاهرة بدون تاريخ .
 الاسراء إلى المقام الاسرى لابن عربى ضمن مجموعة رسائل
 ابن العربي حيدر اباد ١٣٦٧/١٩٤٨ .
- اسس المنطق الرمزي للدكتور عزمي اسلام ط . الانجلو
 القاهرة ١٩٧٠ .
- الاشارات والتنبيهات لابن سينا بتحقيق الدكتور سليمان
 دنيا ط . المعارف القاهرة .
- الافلاطونية المحدثة عند العرب للدكتور عبد الرحمن بدوي
 مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٥٥ .
- الجام العوام عن علم الكلام لابي حامد الغزالى بمجموعة
 القصور العوالى مكتبة الجندي بالحسين ، القاهرة ، بدون تاريخ .
 تاريخ الفلسفة في الاسلام لده بور ترجمة الدكتور محمد
 عبد الهادي ابى ريدة الطبعة الثالثة لجنة التأليف والترجمة
 والنشر القاهرة ١٣٧٤/١٩٥٤ .
- تحصيل السعادة للفارابي بمجموع رسائل الفارابي ط .
 حيدر اباد ، الهند ١٣٤٥/١٩٤٦ .
- التسعينية لابن تيمية ضمن مجموعة الفتوى ط . الكردي
 القاهرة ١٣٢٩ .
- التصوف الثورة الروحية في الاسلام للدكتور ابى العلاء
 عفيفي ط . المعارف ١٩٦٢ .
- التعرف لمذهب اهل التصوف للكلباذى تحقيق الاستاذ

- آربرى القاهرة ١٩٣٣/١٣٥٢
 تفسير سورة الاخلاص لابن تيمية ط. المنيرية القاهرة ١٤٣٢ .
 تفسير الطبرى ط. بولاق القاهرة ١٢٣٩ .
 تفسير القرطبي ط. دار الكتب القاهرة ١٣٦٩ - ١٣٨٤
 . ١٩٦٠ - ١٩٥٠
- تهاافت الفلاسفة للغزالى تحقيق الدكتور سليمان دنيا ط.
 المعارف ١٣٨٥/١٩٦٦ .
- جامع الرسائل لابن تيمية تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم ، ط.
 المدى القاهرة ١٣٨٩/١٩٦٩ .
- فتاوی ابن الصلاح ط. القاهرة ١٣٤٨ .
- الفتوحات المكية لابن عربى ط. دار الكتب العربية
 القاهرة ١٣٢٩ .
- الفتوى الم Hoeia الكبرى لابن تيمية في مجموع ، ط. القاهرة
 بدون تاريخ .
- فصل المقال فيما بين الشرعية والحكمة من الاتصال لأن
 رشد تحقيق جوته الطبعة الثالثة الجزائر ١٩٤٨ .
- فصوص الحكم لابن عربى تحقيق الدكتور ابى العلاء
 عفيفي ط. عيسى الحلبي القاهرة ١٣٦٥/١٩٤٦ .
- فوات الوفيات لابن شاكر الكتبى ط. النهضة المصرية
 القاهرة . ١٩٥١ .

في التصوف الاسلامي لنيكلسون ترجمة الدكتور ابي العلا
عفيفي القاهرة ١٣٦٦/١٩٤٧ .

في الفلسفة الاسلامية للدكتور ابراهيم مذكور ط . عيسى
الحلبي القاهرة ١٣٦٧/١٩٤٧ .

في النفس والعقل للدكتور محمود قاسم ط . الانجليز
القاهرة ١٩٤٩ .

فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة للفرازلي ضمن مجموعة
القصور العوالى .

قانون التأييل الفرازلي ط . الحسيني مطبعة الانوار
القاهرة ١٣٥٩/١٩٤٠ .

القططان المستقيم ضمن مجموعة القصور العوالى .

كيمياء السعادة للفرازلي ضمن مجموع الجوادر الغواوى ط .
القاهرة ١٣٥٣/١٩٣٤ .

لطائف الاسرار لابن عربى ط . دار الفكر العربي القاهرة
١٣٨٠/١٩٦١ .

من اين استقى محي الدين بن عربي فلسفته التصوفية
للدكتور ابي العلا عفيفي ضمن مجلة كلية الآداب جامعة فؤاد
الأول ١٩٣٣ .

المستصفى في اصول الفقه للفرازلي ط . مصطفى محمد القاهرة
١٣٥٦/١٩٣٧ .

مشكاة الأنوار للدكتور أبي العلا عفيفي ط. الدار القومية
للتأليف والنشر القاهرة ١٣٨٣/١٩٦٤ .

معارج القدس في مدارج معرفة النفس للفزالي ط. عيسى
الخلي ١٣٦٧/١٩٤٧ .

المعرفة عند مفكري الاسلام للدكتور محمد غلاب ط. القاهرة
١٩٦٦ .

معيار العلم للفزالي بتحقيق الدكتور سليمان دنيا، ط. المعارف
القاهرة ١٩٦١ .

مناهج البحث عند مفكري الاسلام للدكتور علي سامي
النشار ط. دار الفكر العربي القاهرة ١٣٦٧/١٩٤٧ .

المنتظم لابن الجوزي ط. حيدر اباد الهند ١٣٥٩ .

المنقد من الضلال للفزالي تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود
ط. الانجاو ١٩٦٢ .

مهرجان الفزالي ط. المجلس الأعلى للفنون والأداب والعلوم
الاجتماعية القاهرة ١٣٨٢/١٩٦٢ .

المواقف والمخاطبات لنفي تحقيق الاستاذ ابرهيري دار
الكتب القاهرة ١٩٣٤ .

الموضوعات لابن الجوزي نشر السلفية بالمدينة المنورة ، ط
القاهرة ١٣٨٦/١٩٦٦ .

مؤلفات الغزالى للدكتور عبد الرحمن بدوى ط . المجلس
الأعلى للآداب والفنون والعلوم الاجتماعية القاهرة ١٩٦١/١٣٨٠
ميزان العمل للغزالى ط . مكتبة الجندي بالحسين القاهرة
بدون تاريخ .
النبوات لابن تيمية ط . المنيرية القاهرة .
نقض المنطق لابن تيمية ط . السنة المحمدية القاهرة
١٩٥١/١٣٧١

- Af'if; (A.), The (mystical philosophy of Muhyid-Din
Ibnul 'Arabi. Cambridge, 1939
- Afnan (S.M.), Avicenna, London, 1958.
- Gabre (F.), La notion de Ma'ria Chez al-Ghazali, Beirut,
1958.
- Gardet (L.), La pensée religieuse d'Avicenne, Paris 1951.
- Gauthier (L.), La theorie d'Ibn Rochd sur les rapports de
la religion et de la philosophie, Paris, 1907.
- Laoust (H.), Essai sur les dectrines sociales et politiques
de.. b. Taimiya, La Caire, 1939.
- Macbeath (A.), Latta (R) The elements of Logic, London
1929
- Mill (J.S.), A system of Logic. London 1872.
- Rahman (F.), Prophecy in Islam, London, 1958.
- Rosenthal (E.I.J.), Political thought in Medieval Islam.
1958.
- Smith (M.), Al. Ghazali the mystic, London, 1944.
- Walzer (R.) Greek into Arabic. Oxford, 1962.
- Wensinck (A.J.). La pensée d'al Ghazali. Paris, 1940
- Watt (M.). A forgery in al-Ghazali's Mishkat. JRAS, 1949
The authenticity of the works attributed to al-Ghazali.
JRAS. 1952
- The study of al-Ghazali. Oriens. 1960-61
- Muslim Intellectual. Edinburgh. 1963.

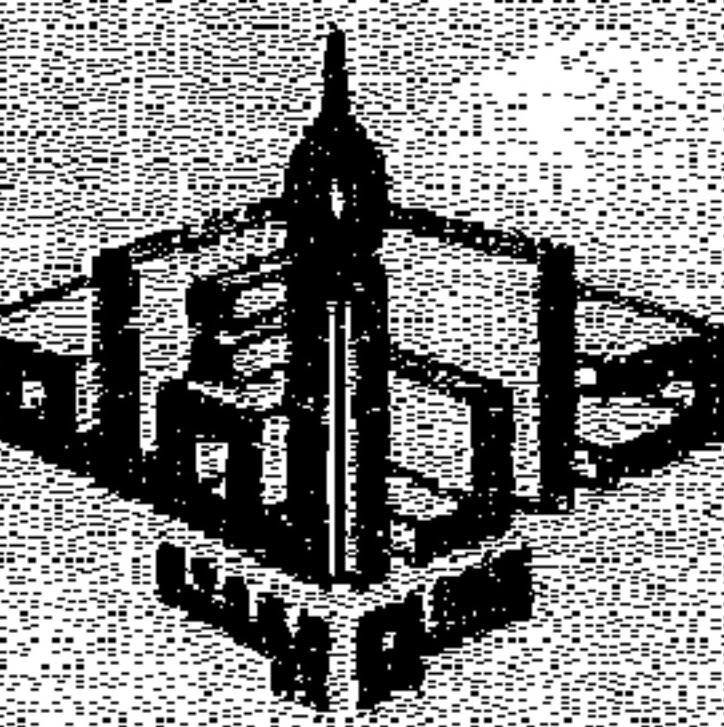
فهرس الموضوعات

٥ - ٣	مقدمة
١٩ - ٧	ثقافة الغزالى ومنهجه في البحث	
٢٦ - ٢١	ثقافة ابن تيمية ومنهجه في البحث	
٤٧ - ٢٧	ال موقف من المنطق	
٢٨ - ٢٧	الغزالى والمنطق	
٤٧ - ٤٨	ابن تيمية والمنطق	
٧٣ - ٤٩	النبوة عند الغزالى	
٥٣ - ٤٩	آراء الغزالى في معارج القدس	
٥٦ - ٥٣	آراء في المندى من الضلال	
٥٨ - ٥٦	آراء في فصل التفرقة	
٥٩ - ٥٨	آراء في الاحياء وغيره	
٦٦ - ٦٠	نتائج آراء الغزالى	
٦٩ - ٦٦	تأثير آرائه على متفلسفه الصوفية	
٧٣ - ٦٩	من تأثير الغزالى؟	
٩٤ - ٧٥	النبوة عند ابن تيمية	
٧٨ - ٧٦	عرض ابن تيمية لرأي الفلسفه	
٨٠ - ٧٩	نقدہ لقوۃ المحبیۃ عندہم	

٨٢ - ٨٠	نقده لقولهم يقدم العالم والصدر
٩٤ - ٨٢	نقده لنظرية العقول العشرة
١٣٥-٩٥	نتائج آراء الفلاسفة في النبوات النتيجة الأولى : تفضيل الفيلسوف والولي على النبي
٩٦ - ٩٥	فضيل الفارابي الفيلسوف على النبي والرد عليه
١٠١-٩٦	فضيل ابن عربي واتباعه خاتم الأولىء على الرسول والرد عليه
١١٢-١٠١	النتيجة الثانية : قولهم بكمب الأنباء والرد عليهم
١٢٠-١١٢	النتيجة الثالثة : قولهم باكتساب النبوة وفتح بابها والرد عليهم
١٣٥-١٢٠	الرد على كلامهم عن الخوارق والمعجزات
١٣١-١٢٨	ادعاء متكلسفة الصوفية النبوة
١٣٥-١٣١	الفرق بين النبي والساحر
١٤٠-١٣٧	خاتمة
١٤٧-١٤١	فهرس المراجع
١٥٠-١٤٩	فهرس الموضوعات

دار القلم للنشر والتوزيع

شارع الور - عجمان السوي - الصالحة الاول
هاتف: ٤٢٥٨٤٧٨ - ٤١٥٧٦٧ - برقـة تـونـسـكـرـيـتـ



دار القلم دني

ص.ب : ١١٨١٧ - هاتف : ٣٠٠٨٢٥